Rt. Rev. Bishop O'Connell.

BIBLIOTHECA
FF. PRÆDICATORUM
CONVENTUS
CIVIT. BENITIÆ
Lit. .....
Pl. .....

SOMME

THÉOLOGIQUE.

Vu les traités internationaux relatifs à la **propriété littéraire,** on ne peut réimprimer cet Ouvrage sans l'autorisation de l'Auteur ou de l'Editeur.

BESANÇON. — TYPOGRAPHIE D'OUTHENIN-CHALANDRE FILS.

SOMME
THÉOLOGIQUE
DE S. THOMAS D'AQUIN

TRADUITE EN FRANÇAIS ET ANNOTÉE

PAR F. LACHAT

RENFERMANT LE TEXTE LATIN AVEC LES MEILLEURS COMMENTAIRES.

TOME TROISIÈME.

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY 1962

Acc. 2899

PARIS
LIBRAIRIE DE LOUIS VIVÈS, ÉDITEUR
RUE CASSETTE, 23.
1856

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

SOMME
THÉOLOGIQUE
DE S. THOMAS D'AQUIN.

PREMIÈRE PARTIE

(SUITE.)

TRAITÉ DE LA CRÉATION (SUITE).

QUESTION LXV.

De la création corporelle.

Après avoir étudié la création spirituelle, nous avons naturellement à étudier la création corporelle (1). Cette dernière création se présente dans l'Ecriture sous un triple aspect. Nous y voyons d'abord l'œuvre de création proprement dite, dans ces mots : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, etc.; » puis l'œuvre de distinction ou de séparation, quand il est

(1) L'idée de création est l'idée fondamentale de toute théologie et de toute philosophie. C'est la seule, à bien prendre, qui sauvegarde sérieusement l'esprit humain contre les séductions du panthéisme, cette erreur de toutes les époques et qui se retrouve peut-être au fond de toutes les erreurs. Or l'idée de création nous vient uniquement des Livres saints. Il n'a pas été donné à l'homme de la rencontrer, dans ses conceptions même les plus grandes et les plus hardies. Platon lui-même, dont le génie semble parfois toucher aux der-

---

PRIMA PARS

(CONTINUATIO.)

TRACTATUS DE CREATIONE (CONTINUATIO).

QUÆSTIO LXV.

De opere creationis creaturæ corporalis, in quatuor articulos divisa.

Post considerationem spiritualis creaturæ considerandum est de creatura corporali. In cujus productione tria opera Scriptura commemorat, scilicet opus creationis, cùm dicitur : « In principio creavit Deus cœlum et terram, etc. » Opus distinctionis, cùm dicitur

dit : « Dieu sépara la lumière des ténèbres et les eaux qui étoient au-dessus du firmament des eaux qui étoient au-dessus ; » et enfin l'œuvre d'ornement; ainsi quand Dieu dit : « Que des luminaires soient au firmament etc. » Nous avons donc à considérer d'abord l'œuvre de création, puis l'œuvre de distinction et celle d'ornement.

Sur le premier point, il y a quatre choses à demander : 1° La créature corporelle vient-elle de Dieu ? 2° Dieu l'a-t-il créée par sa bonté ? 3° Dieu l'a-t-il créée par l'intermédiaire des anges? 4° Les formes des corps viennent-elles des anges ou viennent-elles immédiatement de Dieu ?

nières limites de l'intelligence humaine, n'a pu, dans ses efforts pour remonter à l'origine des choses, sortir des réalités matérielles ; il n'a pas osé aborder le domaine du néant; il a conclu à l'éternité de la matière. Cette opinion est à peu près celle de toute la philosophie grecque ; et les plus grands esprits, d'accord en cela avec Platon, n'ont jamais regardé Dieu comme le créateur ou le véritable auteur des êtres matériels ; ils le considèrent seulement comme l'artisan du monde, comme l'auteur des formes que le monde a revêtues. D'autres opinions ont eu cours dans l'antiquité touchant l'origine des choses. Certains philosophes ont vu dans le monde physique une *émanation* de la Divinité, émanation résidant en Dieu même, selon les uns, émanation extérieure, et transitoire selon les autres. Mais de quelque manière qu'il soit entendu, qu'on le regarde comme *immanent* ou transitoire, l'*émanantisme*, à considérer attentivement les choses, se résout inévitablement dans le panthéisme. Et il en est de même, selon nous, de toute doctrine, ancienne ou moderne, qui n'est pas celle de la création pure, de la création révélée. Parmi les philosophes modernes qui ont voulu expliquer l'origine et l'existence du monde en dehors de la révélation, les uns n'ont su que réveiller sous des formes plus ou moins étranges ces systèmes des anciens, et les autres sont tombés dans des erreurs à certains égards plus profondes et plus déplorables. Plusieurs ont rejeté les corps de la notion du monde et n'ont admis que des substances spirituelles, ce sont les idéalistes. D'autres en plus grand nombre, appelés matérialistes, ont uniquement composé le monde d'êtres matériels. Il en est qui en sont venus à ce point de folie de ne rien voir dans le monde que leur ame seule avec ses idées et ses sentiments ; on les a nommés égoïstes spéculatifs.

La philosophie allemande, à la suite de Kant, se réduit à peu près, malgré l'apparente variété de ses systèmes, malgré les efforts de quelques esprits pour distinguer, comme ils le disent, l'objectif du subjectif, à cette sorte d'idolâtrie de la pensée humaine formant le monde à son gré, et qui n'est elle-même qu'une autre forme de panthéisme. La notion du monde ou d'un tout absolu n'est, selon Kant, qu'*une idée de la raison pure*. Le monde, selon nous, est un ensemble délimité, une série absolue d'êtres finis et contingents, animés ou inanimés, intelligents ou privés de raison, ayant leur existence propre et différente de celle de Dieu, mais créés et conservés par sa volonté suprême. La gradation établie par saint Thomas, dans l'œuvre des six jours, entre l'œuvre de création proprement dite, celle de distinction ou de séparation, et enfin celle d'ornement ou de beauté, détermine d'une manière absolue le sens qu'il faut attacher au mot de création. Cette distinction entrevue par les anciens docteurs, par saint Basile et saint Ambroise en particulier, sert de base à l'enseignement théologique sur ce point, et même aux aperçus d'une philosophie vraiment digne de ce nom. Bossuet, dans sa huitième *Elévation sur les mystères*, dit que l'univers a été « *créé* dès le commencement et avant tous les temps, mais seulement *orné* dans le temps. » Dans *le Christianisme de François Bacon*, tom. 1, p. 126, nous lisons ces remarquables paroles : « Dans les œuvres de la création, nous voyons une double émanation de la vertu ou force divine, dont l'une se rapporte à la puissance et l'autre à la sagesse. La première se fait particulièrement remarquer dans la *création* de

---

« Divisit lucem à tenebris; et aquas quæ sunt supra firmamentum, ab aquis quæ sunt sub firmamento. » Et opus ornatûs, cùm dicitur : « Fiant luminaria in firmamento, etc. » Primò ergo considerandum est de opere creationis ; secundò, de opere distinctionis; tertiò, de opere ornatûs.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm creatura corporalis sit à Deo. 2° Utrùm sit facta propter bonitatem Dei. 3° Utrùm sit facta à Deo mediantibus angelis. 4° Utrùm formæ corporum sint ab angelis, an immediatè à Deo.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

ARTICLE I.

La créature corporelle vient-elle de Dieu?

Il paroît que la créature corporelle ne vient pas de Dieu. 1° Il est dit dans l'Ecclésiaste, chap. III : « Je sais que tout ce que Dieu a fait subsiste éternellement. » Or les corps visibles ne subsistent pas éternellement ; car il est dit aussi, II *Corinth.*, IV, 18 : « Les choses visibles sont temporelles, mais les invisibles sont éternelles. » Donc Dieu n'a pas fait les corps visibles.

2° Il est dit dans la Genèse, chap. I : « Dieu vit toutes les choses qu'il avoit faites, et elles étoient parfaitement bonnes. » Or les créatures corporelles sont mauvaises : nous savons en effet par expérience qu'elles sont très-souvent nuisibles, comme cela se voit dans beaucoup de serpents, dans les chaleurs excessives et autres choses semblables ; et une chose est nommée mauvaise par la raison qu'elle est nuisible. Donc les créatures corporelles ne viennent pas de Dieu.

3° Ce qui est de Dieu ne détourne pas de Dieu, mais au contraire y ramène. Or les créatures corporelles nous détournent de Dieu ; ce qui fait dire à l'Apôtre, II *Cor.*, III, 18 : « Nous n'arrêtons pas les yeux sur les choses qui se voient. » Donc les créatures corporelles ne viennent pas de Dieu.

Mais c'est le contraire que nous devons croire, fondés sur ces paroles

la matière, et la seconde dans la beauté de la forme, dont la matière fut ensuite revêtue. »

Cette distinction repose en outre sur le texte formel de la Genèse. Le verbe בדא, *barà*, que les Septante ont traduit εποίησε, *fecit*, et que la Vulgate rend par *creavit*, exprime bien réellement l'acte créateur, c'est-à-dire l'acte suprême et divin qui a fait passer le monde de l'état de possibilité pure, ou *logique*, comme le nomment quelques-uns, de l'état de non-existence, ἐξ οὐκ ὄντος, *ex non ente*, à l'état d'existence et d'actualité. Si quelques exégètes, et dans ces derniers temps Car. Rosenmuller, ont cru que ce verbe étoit susceptible d'un autre sens, c'est qu'ils n'ont pas fait assez d'attention à la forme qu'il a dans les premiers versets de la Genèse. Du reste, plusieurs autres passages de l'Ecriture ne permettent aucun doute à cet égard. Qu'il nous suffise d'en citer un entièrement décisif, il est tiré de la prière de la mère des Machabées adressée au dernier de ses enfants : « Je vous conjure, mon fils, de regarder le ciel et la terre et toutes les choses qui y sont renfermées, et de bien comprendre que Dieu les a *faites de rien*, et intelligas quia *ex nihilo* fecit illa Deus. »

ARTICULUS I.

Utrùm creatura corporalis sit à Deo.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd creatura corporalis non sit à Deo. Dicitur enim *Eccles.*, III : « Didici quòd omnia quæ fecit Deus, perseverant in æternum » Sed corpora visibilia non perseverant in æternum ; dicitur enim II. *Cor.*, IV : « Quæ videntur temporalia sunt, quæ autem non videntur æterna. » Ergo Deus non fecit corpora visibilia.

2. Præterea, *Genes.*, I, dicitur : « Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. » Sed creaturæ corporales sunt malæ. Experimur enim eas in multis noxias, ut patet in multis serpentibus, in æstu solis, et hujusmodi. Ideo autem aliquid dicitur malum, quia nocet. Creaturæ igitur corporales non sunt à Deo.

3. Prætereà, id quod est à Deo non retrahit à Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturæ corporales retrahunt à Deo. Unde Apostolus dicit, II. *Cor.*, IV : « Non contemplantibus nobis quæ videntur. » Ergo creaturæ corporales non sunt à Deo.

Sed contra est, quod dicitur in *Psalm.* CXX :

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 37, quæst. 1, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 6 et 15 ; et lib. III, cap. 1 ; et quæst. 3, de potent, art. 5 ; et *Opusc.* 20, *De regimine Principum*, lib. III, cap. 2.

du Psaume CXX : « C'est lui qui a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve. »

(CONCLUSION. — Comme les créatures corporelles et toutes choses ont cela de commun qu'elles sont, il faut de toute nécessité qu'elles dépendent toutes réellement de Dieu quant à l'être.)

C'est l'opinion de quelques hérétiques que les choses visibles n'ont pas été créées par le Dieu bon, mais qu'elles l'ont été par un mauvais principe. Ils croient pouvoir invoquer à l'appui de leur opinion ces paroles de l'Apôtre, II *Corinth.*, IV, 4 : « Le Dieu de ce siècle a frappé d'aveuglement l'esprit des infidèles. » Mais cette hypothèse est entièrement inadmissible (1). En effet, si des choses diverses ont un point commun, il faut que cette union ou unité ait une cause ; car ce n'est pas d'elles-mêmes que des choses diverses se rencontrent en un point. Toutes les fois donc qu'il existe un point commun entre des choses diverses, on doit nécessairement

(1) C'est là l'idée fondamentale du manichéisme. Deux principes opposés, deux dieux à peu près égaux en puissance s'étoient partagé la création, selon les manichéens, et manifestent ensuite leur action par une lutte incessante dans tous les phénomènes de l'univers, comme dans tous les événements de l'humanité. Cette doctrine, à laquelle Manès a donné son nom, est néanmoins beaucoup plus ancienne que cet hérésiarque. De nombreux monuments historiques nous prouvent que le dualisme régnait à une époque déjà reculée chez plusieurs peuples de l'Orient, et particulièrement chez les Perses. C'est le système auquel Zoroastre, le fondateur ou réformateur de la religion des Mages, avoit donné sa dernière forme, en prescrivant le culte du feu, six ou sept siècles environ avant l'ère chrétienne. Le Zend-Avesta, livre religieux des Perses attribué à Zoroastre, donne au bon principe le nom d'Ormuzd, et celui d'Ahriman au mauvais principe. Bientôt après la naissance du christianisme, les Basilidiens, les Valentiniens, les Carpocratiens et les Marcionites s'efforcèrent d'introduire dans son sein cette sorte de théologie orientale. C'étoient là autant de rejetons du Gnosticisme, l'un des premiers et des plus redoutables ennemis qui se soient déchaînés contre le christianisme naissant.

Vers la fin du troisième siècle, Manès, nourri dans l'école de Zoroastre, tenta une sorte d'alliance sacrilége entre la religion des Mages et celle de Jésus-Christ. Il fut promptement repoussé du sein de l'Eglise. Ses principes furent réfutés par les plus grands génies chrétiens, par ceux-là même qui, comme saint Augustin, avoient été quelque temps entraînés par l'hérésie nouvelle. Mais le manichéisme ne succomba pas entièrement : à travers mille contradictions, des luttes intestines sans cesse renaissantes, sous des transformations successives, mais qui laissent subsister au fond le funeste poison de leurs doctrines, les Manichéens se sont propagés à peu près dans tous les siècles et dans toutes les contrées de l'univers. Leur existence, tantôt ignorée, tantôt éclatante, menace toujours et partout les mœurs de la société. Les peuples d'Occident et le moyen-âge les ont vus reparaître sous les noms d'Albigeois, d'Henriciens, de Petrobrusiens, de Vaudois, de Cathares, etc. Les sociétés secrètes, avec leurs symboles, leurs principes et leurs moyens d'action, reproduisent d'une manière assez exacte dans ces derniers temps les traditions machinéennes. Et dans cette lutte terrible, quoique parfois latente, organisée contre les fondements éternels de la religion et de l'état social, il est facile de reconnoître les inspirations dont l'histoire a gardé l'effrayant souvenir.

« Qui fecit cœlum et terram, mare et omnia quæ in eis sunt. »

(CONCLUSIO. — Cùm corporalia et omnia conveniant in *esse*, necesse est ut omnia effectivè in *esse* à Deo dependeant.)

Respondeo dicendum, quòd quorumdam hæreticorum positio est, quòd visibilia ista non sunt creata à bono Deo, sed à malo principio. Et ad argumentum sui erroris assumunt quòd Apostolus dicit, II. *Cor.*, IV : « Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium. » Hæc autem positio est omnino impossibilis. Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est hujus unionis causam esse aliquam ; non enim diversa secundùm se uniuntur. Et inde est, quod quandocunque in diversis invenitur aliquid

en conclure que ces choses diverses ont reçu ce qu'elles ont de commun d'une seule et même cause; comme différents corps chauds, par exemple, reçoivent tous du feu leur chaleur. Or l'être est ce point commun qui se rencontre dans toutes choses, quelque diverses qu'elles soient. Il faut donc qu'il y ait un principe unique d'où tirent également leur être toutes les choses qui existent, de quelque manière qu'elles existent, qu'elles soient invisibles et spirituelles, qu'elles soient visibles et corporelles. Du reste, le diable est appelé le dieu de ce siècle, non certes par la création, mais par l'empire qu'il exerce sur tous ceux qui vivent selon le siècle. C'est dans le même sens que l'Apôtre parle, *Philip.*, III, 19, de ces hommes « qui se font un Dieu de leur ventre. »

Je réponds aux arguments : 1° Toutes les créatures de Dieu subsistent éternellement sous un rapport, au moins quant à la matière; car les créatures ne doivent pas être réduites au néant, alors même qu'elles sont corruptibles. Seulement, plus les créatures se rapprochent de Dieu qui est immuable, et plus elles sont immuables elles-mêmes. Les créatures corruptibles subsistent éternellement quant à la matière, mais elles changent quant à leur forme substantielle. Les créatures incorruptibles subsistent même dans leur substance, mais elles changent sous d'autres rapports, quant au lieu par exemple, comme cela arrive pour les corps célestes, ou bien quant aux impressions, comme dans les êtres spirituels. Lorsque l'Apôtre dit que les choses qui se voient sont temporelles, cela est vrai sans doute pour les choses considérées en elles-mêmes, puisque toute créature visible est soumise au temps, soit dans son être, soit dans son mouvement; il ne faut cependant pas oublier que l'Apôtre parle des choses visibles en tant qu'elles sont la récompense de l'homme. Les récompenses, en effet, que l'homme peut trouver dans les choses visibles ont une courte durée; tandis que les récompenses qu'il espère dans les choses

---

unum, oportet quòd illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant; sicut si diversa corpora sint calida, habent calorem ab igne. Hoc autem quod est *esse*, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcunque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, à quo *esse* habeant quæcumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia et spiritualia, sive sint visibilia et corporalia. Dicitur autem diabolus esse « Deus hujus sæculi, » non creatione, sed quia sæculariter viventes ei serviunt, eo modo loquendi quo Apostolus loquitur ad *Philip.*, III : « Quorum Deus venter est. »

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes creaturæ Dei secundùm aliquid in æternum perseverant, ad minus secundùm materiam; quia creaturæ nunquam in nihilum redigentur, etiam si sint corruptibiles. Sed quantò creaturæ magis appropinquant ad Deum, qui est immobilis, tantò magis sunt immobiles; nam creaturæ corruptibiles in perpetuum manent secundùm materiam, sed mutantur secundùm formam substantialem; creaturæ verò incorruptibiles permanent quidem secundùm substantiam, sed sunt mutabiles secundùm alia; putà, secundùm locum, ut corpora cœlestia, vel secundùm affectiones, ut creaturæ spirituales. Quod autem Apostolus dicit : « Quæ videntur, temporalia sunt, » etsi verum sit etiam quantum ad ipsas res in se consideratas, secundùm quòd omnis creatura visibilis subjacet tempori, vel secundùm suum *esse*, vel secundùm suum motum, tamen Apostolus intendit loqui de visibilibus secundùm quòd sunt hominis præmia. Nam præmia hominis quæ sunt in istis rebus visibilibus, temporaliter transeunt; quæ autem sunt

invisibles demeurent à jamais. Voilà pourquoi on lit un peu avant les mots cités : « Une tribulation légère et momentanée opère en nous un poids éternel de gloire. »

2° La créature corporelle est bonne dans sa nature ; elle n'est pas un bien absolu, elle est un bien particulier et relatif ; et c'est de cette double condition que résulte en elle la contrariété des parties, ou la lutte des éléments contraires, quoique chacun de ces éléments soit bon en lui-même. Il est des hommes qui n'appréciant pas les choses en elles-mêmes, mais bien d'après leur propre utilité, déclarent absolument mauvais tout ce qui leur est nuisible, ne considérant pas que ce qui est nuisible à l'un sous un rapport est avantageux à un autre, et parfois au même sous un autre rapport. Ce qui ne pourroit avoir lieu si les corps étoient par eux-mêmes mauvais et nuisibles.

3° Les créatures ne détournent pas de Dieu par leur nature, elles y conduisent au contraire ; « car les choses invisibles de Dieu sont rendues visibles par les créatures matérielles, » comme il est dit dans le chap. I. de l'Epître aux Romains. Et si elles détournent de Dieu, c'est uniquement par la faute de ceux qui en abusent. C'est pour cela qu'il est dit dans la Sagesse, XIV, 11 : « Les créatures deviennent un piége sous les pas des insensés. » Et ce pouvoir qu'elles ont de détourner de Dieu prouve même qu'elles viennent de Dieu ; car elles n'attirent ainsi les imprudents loin de Dieu que par l'appât d'un certain bien qui est en elles et qui ne peut venir que de Dieu.

ARTICLE II.

La créature corporelle a-t-elle pour cause finale la bonté de Dieu ?

Il paroît que la créature corporelle n'a pas pour cause finale la bonté de Dieu. 1° Au chap. I. de la Sagesse il est dit : « Dieu a fait toutes choses

---

in rebus invisibilibus, permanent in æternum. Unde et suprà præmiserat : « Æternum gloriæ pondus operatur in nobis. »

Ad secundum dicendum, quòd creatùra corporalis secundùm suam naturam est bona, sed non est bonum universale, sed est quoddam bonum particulare et contractum ; secundùm quam particularitatem et contractionem sequitur in ea contrarietas, per quam unum contrariatur alteri, licèt utrumque in se sit bonum. Quidam autem æstimantes res non earum natura, sed ex suo proprio commodo, quæcumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur ; non considerantes quòd id quod est uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri, vel eidem quantum ad aliquid est proficuum. Quod nequaquam esset si secundùm se corpora essent mala et noxia.

Ad tertium dicendum, quòd creaturæ, quantum est de se, non retrahunt à Deo, sed in ipsum ducunt ; quia « invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, » ut dicitur *Rom.*, I. Sed quòd avertant à Deo, hoc est ex culpa eorum qui insipienter eis utuntur. Unde dicitur *Sap.*, XIV, quòd « creaturæ factæ sunt in muscipulam pedibus insipientium. » Et hoc ipsum quod sic à Deo abducunt, attestatur quòd sunt à Deo. Non enim abducunt insipientes à Deo, nisi alliciendo, secundùm aliquid boni in eis existens, quod habent à Deo.

ARTICULUS II.

Utrùm creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd

(1) De his etiam sup. qu. 9, art. 5, tum in corp., tum ad 2 ; et *Opusc.* 3, cap. 100, 101.

pour qu'elles soient. » Donc toutes choses ont été créées en vue de leur propre être et non en vue de la bonté de Dieu.

2° Le bien dans les êtres emporte l'idée de fin ; d'où il suit qu'un bien plus grand est la fin d'un bien moindre. Or la créature spirituelle est par rapport à la créature corporelle comme un bien plus grand par rapport à un bien moindre. Donc la créature corporelle a été faite en vue de la créature spirituelle, et non en vue de la bonté de Dieu.

3° La justice ne traite inégalement que les choses inégales. Or Dieu est juste. Donc toute inégalité créée par Dieu est la conséquence d'une inégalité qu'il n'a point faite. Mais l'inégalité qui ne vient pas de Dieu, ne peut venir que du libre arbitre. Toute inégalité découle donc des diverses dispositions du libre arbitre. Donc ultérieurement les créatures corporelles n'étant pas égales aux créatures spirituelles, il s'ensuit qu'elles ont été faites à cause des mouvements divers du libre arbitre, et non à cause de la bonté de Dieu.

Mais le contraire est renfermé dans ces paroles des Proverbes, XVI, 4 : « Le Seigneur a tout fait pour lui-même. »

(Conclusion. — Tous les êtres visibles et corporels ont été réellement créés par Dieu, non pour le châtiment des substances spirituelles, mais selon les vues de Dieu et comme une expression de sa bonté.)

Origène a prétendu que la créature corporelle n'a pas été faite suivant le premier plan du Créateur, et qu'elle l'a seulement été pour punir le péché de la créature spirituelle. D'après ce docteur, en effet, Dieu n'avoit créé au commencement que des substances spirituelles et toutes égales. Ces substances étant douées du libre arbitre, les unes se sont portées vers Dieu, et selon l'intensité de leur ardeur, elles ont reçu un degré plus ou

---

creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem. Dicitur enim *Sap.*, I : « Creavit Deus ut essent omnia. » Ergo omnia sunt creata propter proprium *esse*, et non propter Dei bonitatem.

2. Præterea, bonum habet rationem finis : ergo id quod est magis bonum in rebus, est finis minus boni. Creatura autem spiritualis comparatur ad corporalem, sicut majus bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spiritualem, et non propter Dei bonitatem.

3. Præterea, justitia non dat inæqualia nisi inæqualibus. Sed Deus est justus. Ergo ante omnem inæqualitatem à Deo creatam, est inæqualitas à Deo non creata. Sed inæqualitas à Deo non creata, non potest esse nisi quæ est ex libero arbitrio. Ergo omnis inæqualitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturæ autem corporales sunt inæquales spiritualibus. Ergo creaturæ corporales sunt factæ propter aliquos motus liberi arbitrii, et non propter Dei bonitatem.

Sed contra est, quod dicitur *Prov.*, XVI : « Universa propter semetipsum operatus est Dominus. »

(Conclusio. — Visibilia omnia et corporalia sunt effectivè à Deo producta, non in pœnam spiritualium substantiarum, sed ex ipsa Dei intentione propter divinam bonitatem repræsentandam.)

Respondeo dicendum, quòd Origenes posuit quòd creatura corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad pœnam creaturæ spiritualis peccantis. Posuit enim (1) quòd Deus à principio creaturas spirituales solas fecit, et omnes æquales. Quarum, cùm essent liberi arbitrii, quædam conversæ sunt in Deum, et

(1) Colligitur ex lib. I, *Periarchon sive de principiis* (ex græco περὶ ἀρχῶν), cap. 6, implicite, sed expressius, lib. II, cap. 1.

moins grand de perfection, tout en conservant leur simplicité première; les autres se sont détournées de Dieu, et par suite ont été attachées à des corps différents, selon la gravité de leur éloignement. Or c'est là une hypothèse erronée (1). D'abord elle est opposée à l'Ecriture, puisque l'Ecriture, après avoir raconté la création de chaque espèce d'êtres corporels, ajoute : « Dieu vit que cela étoit bon. » C'est comme si elle disoit que chaque chose a été faite parce qu'il étoit bon qu'elle fût. Dans l'opinion d'Origène au contraire, la créature corporelle a été faite, non parce qu'il étoit bon qu'elle fût, mais pour punir le mal commis par une autre. Il suivroit de là, en second lieu, que l'ordre du monde corporel, tel qu'il existe, seroit le résultat du hasard : si le soleil est ainsi fait qu'il serve de châtiment au péché d'une créature spirituelle, en supposant que plusieurs créatures spirituelles aient péché en même temps que celle pour la punition de laquelle le soleil a été créé, il faut nécessairement qu'il y ait plusieurs soleils dans le monde. Et ce raisonnement pourroit s'appliquer à toute autre chose; et tout cela cependant est complètement absurde. Cette hypothèse étant donc repoussée comme fausse, nous devons dire que l'univers entier est composé de diverses créatures, comme un tout est

(1) La dignité de la partie matérielle de notre être et la place qui lui appartient dans la création universelle ont été méconnues par un mysticisme exagéré qui, non content de combattre les passions corrompues et les appétits déréglés de la nature, en est venu à regarder le corps comme une chose essentiellement mauvaise. Des esprits élevés, mais inquiets et chagrins, se sont particulièrement signalés dans cette lutte illégitime et par ces préventions outrées contre le corps humain. Quand on connoît la trempe du génie d'Origène et les profondes agitations de sa vie, on est affligé, mais on ne s'étonne pas de le voir tomber dans une erreur semblable. Son élévation même a dû le soustraire aux conséquences honteuses de cette erreur; mais ordinairement une telle exagération produit les mêmes effets que l'exagération contraire : les penchants les plus grossiers trouvent en définitive leur compte à ces raffinements de doctrine. Saint Thomas, ange de pureté, comme on l'a si bien dit, dans une chair mortelle, modèle de mortification, dans la plus sublime innocence, devoit naturellement attaquer ces funestes théories. Son but immédiat est sans doute d'établir ici la vérité touchant la création, il eût pu l'attaquer néanmoins au nom et pour la défense des mœurs. Dans un autre de ses ouvrages, il attaque sous ce point de vue des doctrines opposées et non moins funestes, quand il s'agit de sauvegarder la pureté des ordres religieux. Plus tard nous le verrons établir *à priori* et dans une de ses plus belles théories la noblesse primitive et la notion vraie du corps humain. Et comme toutes les vérités s'enchaînent, nous pouvons considérer ce qu'il dit ici comme le prélude et le fondement des principes qu'il développera dans son admirable *Traité de l'homme.*

---

secundùm quantitatem conversionis sortitæ sunt majorem vel minorem gradum, in sua simplicitate remanentes; quædam verò aversæ à Deo, alligatæ sunt corporibus diversis, secundùm modum aversionis à Deo. Quæ quidem positio erronea est. Primò quidem, quia contrariatur Scripturæ, quæ narratâ productione cujuslibet speciei creaturæ corporalis, subjungit : « Vidit Deus quòd hoc esset bonum : » quasi diceret quòd unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundùm autem opinionem Origenis creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed ut malum alterius puniretur. Secundò, quia sequeretur quòd mundi corporalis dispositio quæ nunc est, esset à casu : si enim ideo corpus solis tale factum est ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturæ puniendo, si plures creaturæ spirituales similiter peccassent, sicut illa propter cujus peccatum puniendum ponit solem creatum, sequeretur quòd essent plures soles in mundo. Et idem esset de aliis. Hæc autem sunt omnino inconvenientia. Unde hac positione remotâ tanquam erroneâ, considerandum est quòd ex omnibus

composé de ses différentes parties. Or, si nous voulons rechercher la fin d'un tout et de ses parties, nous trouverons d'abord que chaque partie est faite pour son acte, comme l'œil pour voir, puis qu'une partie moins noble est faite pour une partie plus noble, comme le sens pour l'intellect et le poumon pour le cœur, et enfin que toutes les parties sont pour la perfection du tout, comme la matière pour la forme ; et les parties sont par rapport au tout comme sa matière. Il faut reconnoître de plus que l'homme est fait pour une fin qui lui est extrinsèque, à savoir pour jouir de Dieu. De même donc dans les différentes parties de l'univers, chaque créature est faite pour son acte et pour sa perfection, les créatures moins nobles sont faites pour les plus nobles, les créatures placées au-dessous de l'homme sont faites pour l'homme, et enfin l'univers entier avec toutes ses parties se rapporte à Dieu comme à sa fin, dans ce sens que l'image de la bonté divine s'y trouve en quelque sorte retracée et qu'il sert ainsi à la gloire de Dieu. Ce qui n'empêche pas de reconnoître que les créatures spirituelles ont Dieu pour fin d'une manière spéciale et supérieure, puisqu'elles touchent à Dieu par leur opération propre, c'est-à-dire, par la connoissance et l'amour. Il est donc évident que la bonté de Dieu est la fin de toutes les choses corporelles.

Je réponds aux arguments : 1° Par cela même qu'une créature possède l'être, elle représente l'être divin et sa bonté. De ce que Dieu a créé les choses pour qu'elles soient, il ne s'ensuit pas qu'il ne les ait pas aussi créées toutes à cause de sa bonté.

2° La fin prochaine n'exclut nullement la fin dernière. La créature corporelle peut donc à certains égards avoir été faite pour la créature spirituelle, sans laisser pour cela d'être faite pour la bonté de Dieu.

3° L'égalité de justice n'a lieu que dans la rétribution des mérites : il est juste, en effet, que les mérites égaux soient également rétribués.

---

creaturis constituitur totum universum, sicut totum ex partibus. Si autem alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus, primò quidem, quòd singulæ partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum; secundò verò, quòd pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor; tertiò verò omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam : partes enim sunt quasi materia totius. Ulteriùs autem, totus homo est propter aliquem finem extrinsecum; putà ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquæque creatura est propter suum proprium actum et perfectionem. Secundò autem, creaturæ ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturæ quæ sunt infra hominem, sunt propter hominem. Ulteriùs autem, totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum, sicut in finem; in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repræsentatur ad gloriam Dei. Quamvis creaturæ rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt sua operatione cognoscendo et amando. Et sic patet quòd divina bonitas est finis omnium corporalium.

Ad primum ergo dicendum, quòd in hoc ipso quòd creatura aliqua habet *esse*, repræsentat divinum *esse* et bonitatem ejus. Et ideo per hoc quòd Deus creavit omnia ut essent, non excluditur quin creaverit omnia propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum, quòd finis proximus non excludit finem ultimum. Unde per hoc quòd creatura corporalis facta est quodammodo propter spiritualem, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

Ad tertium dicendum, quòd æqualitas justitiæ locum habet in retribuendo; justum enim est

Mais elle ne sauroit avoir lieu dans la première institution des choses. De même qu'un ouvrier place dans les différentes parties d'un édifice des pierres du même genre, sans se rendre pour cela coupable d'injustice, quoiqu'il agisse ainsi, non pour une différence de nature dans les pierres, mais bien pour la perfection de l'édifice, perfection qui ne sauroit exister si les pierres n'étoient disposées de différentes manières; de même Dieu a institué dès le commencement, pour qu'il y eût perfection dans l'univers, des créatures inégales et diverses, selon les vues de sa sagesse, sans aucune sorte d'injustice, quoiqu'il ne supposât évidemment dans les créatures aucune diversité de mérites.

ARTICLE III.

Dieu a-t-il fait la créature corporelle par l'intermédiaire des anges?

Il paroît que Dieu a fait la créature corporelle par l'intermédiaire des anges. 1° Comme toutes choses sont gouvernées par la sagesse divine, de même ont-elles été faites par cette même sagesse, selon cette parole du Psaume CIII : « Vous avez tout fait avec sagesse. » Or il est de la sagesse de coordonner les choses, comme le dit Aristote au début de sa *Métaphysique*. Voilà pourquoi dans le gouvernement des êtres, les inférieurs sont dirigés par les supérieurs, d'après un ordre établi, comme le remarque saint Augustin, *De Trin.* III, 4. Donc, dans la création des êtres, il a dû exister un ordre tel que la créature corporelle ait été, comme appartenant à un rang inférieur, produite par la créature spirituelle.

2° La diversité des effets indique la diversité des causes, d'après cet axiôme : « le même produit toujours le même. » Si donc toutes les créatures tant spirituelles que corporelles étoient produites immédiatement par Dieu, il n'y auroit entr'elles aucune diversité, et l'une ne différeroit pas

---

quòd æqualibus æqualia retribuantur. Non autem habet locum in prima rerum institutione. Sicut enim artifex ejusdem generis lapides in diversis partibus ædificii ponit absque injustitia, non propter aliquam diversitatem in lapidibus præcedentem, sed attendens ad perfectionem totius ædificii, quæ non esset, nisi lapides diversimodè in ædificio collocarentur; sic et Deus à principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inæquales creaturas instituit secundùm suam sapientiam, absque injustitia, nullâ tamen præsupositâ meritorum diversitate.

ARTICULUS III.

Utrùm creatura corporalis sit producta à Deo mediantibus angelis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd creatura corporalis sit producta à Deo mediantibus angelis. Sicut enim res gubernantur per divinam sapientiam, ita omnia sunt per Dei sapientiam facta, secundùm illud *Psalm.* CIII : « Omnia in sapientia fecisti. » Sed ordinare est sapientis, ut dicitur in principio *Metaph.* Unde in gubernatione rerum inferiora per superiora reguntur quodam ordine, ut Augustinus dicit, III. *de Trin.* (cap. 4). Ergo et in rerum productione talis ordo fuit, quòd creatura corporalis, tanquam inferior, per spiritualem tanquam superiorem est producta.

2. Præterea, diversitas effectuum demonstrat diversitatem causarum, quia « idem semper facit idem. » Si ergo omnes creaturæ tam spirituales quàm corporales sunt immediatè à Deo productæ, nulla esset inter creaturas diversitas,

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 1, quæst. 1, art. 4; et *Opusc.* 15, cap. 9 et 10.

plus que l'autre de celui qui les a créées. Or cela est faux, puisque c'est leur éloignement de Dieu qui fait, selon le Philosophe, que certaines créatures sont corruptibles.

3° Pour produire un effet limité il n'est pas nécessaire d'une cause infinie. Mais tout corps est fini. Donc c'est par la puissance finie de la créature spirituelle qu'il a pu être et qu'il a été réellement produit. La possibilité et la réalité ne diffèrent pas dans les choses de cette nature, si l'on considère surtout qu'une dignité réclamée par la nature d'un être, ne lui est jamais refusée que par sa faute.

Mais le contraire résulte de ces paroles de la Genèse : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre, » par où il faut entendre toute créature corporelle. Donc celle-ci a été produite immédiatement par Dieu.

(Conclusion. — Les créatures corporelles ont été effectivement et immédiatement produites par Dieu, et non par l'opération intermédiaire des anges.)

Plusieurs ont prétendu que les créatures procèdent de Dieu par degrès successifs, dans ce sens que, Dieu ayant produit immédiatement la première, celle-ci en a produit une autre, et ainsi de suite jusqu'à la créature corporelle (1). Mais cette supposition est inadmissible; car la nature corporelle a été d'abord produite par un acte créateur, aussi bien que la matière elle-même. L'imparfait précède le parfait dans l'ordre de production. Or il est impossible qu'une chose soit créée par un autre que par Dieu. Et pour le prouver avec évidence, il faut considérer que plus une cause est supérieure et plus elle s'étend dans ses effets. Mais ce qui est

(1) Cette thèse, qui a pour objet immédiat et direct de maintenir dans toute sa pureté la notion de l'acte créateur, de poursuivre jusque dans leurs derniers retranchements les doctrines qui l'attribuent, sous un certain rapport, à d'autres êtres qu'à Dieu, et de sauvegarder par consequent intacte et sacrée une vérité fondamentale, se trouve dirigée contre les aberrations de l'école néo-platonicienne d'Alexandrie : une des erreurs de cette école, dont on retrouve quelques traces dans certains écrivains ecclésiastiques, tels que Cynesius, évêque de Ptolémaïs, consistoit justement à admettre une série d'émanations divines s'engendrant successivement jusqu'aux êtres les moins parfaits, jusqu'aux extrêmes limites de l'être.

---

nec una magis distaret à Deo quàm alia : quod patet esse falsum, cùm propter « longè distare à Deo, » dicat Philosophus quædam corruptibilia esse.

3. Præterea, ad producendum effectum finitum non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est. Ergo per finitam virtutem spiritualis creaturæ produci potuit, et productum fuit, quia in talibus non differt *esse* et *posse* : præsertim quia nulla dignitas competens alicui secundùm suam naturam, ei denegatur, nisi fortè ob culpam suam.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, 1 : « In principio creavit Deus cœlum et terram : » per quæ creatura corporalis intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediatè à Deo producta.

(Conclusio. — Creaturæ corporales sunt effectivè et immediatè à Deo productæ, et non mediâ aliquâ angelorum operatione.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt gradatim res à Deo processisse; ita scilicet quòd ab eo immediatè processit prima creatura, et illa produxit aliam, et sic inde usque ad creaturam corpoream. Sed hæc positio est impossibilis; quia prima corporalis creaturæ productio est per creationem, per quam etiam ipsa materia producitur; imperfectum enim est prius quàm perfectum in *fieri*. Impossibile est autem aliquid creari nisi à solo Deo. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd quantò aliqua causa est superior, tantò ad plura se extendit in causando. Semper autem id quod substernitur

sujet ou suppôt dans les choses est plus général que ce qui l'informe et le restreint. Ainsi être est plus général que vivre, vivre plus général que connoître, et la matière est quelque chose de plus général que la forme. Donc plus une chose est à l'état de suppôt, et plus elle procède d'une cause supérieure. Ce qui par conséquent est conçu comme le premier fondement en toutes choses appartient plus spécialement à l'action de la cause suprême. D'où il suit qu'aucune cause seconde ne peut rien produire sans qu'il y ait au préalable dans la chose produite ce par quoi elle provient d'une cause supérieure. Mais la création est la production d'une chose selon toute sa substance, elle ne suppose rien ni d'incréé ni de créé par une autre cause quelconque. Il demeure donc qu'aucun être ne peut rien créer, si ce n'est Dieu qui est la cause première. Voilà pourquoi Moïse voulant montrer que tous les corps ont été immédiatement produits par Dieu, s'exprime de la sorte : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. »

Je réponds aux arguments : 1° Dans la production des choses il existe en effet un ordre, non tel qu'une créature soit créée par une autre, ce qui est impossible, mais tel qu'il y ait dans les créatures différents degrés établis par la sagesse divine.

2° Quoique Dieu soit un, il peut connoître, sans que sa simplicité en soit altérée, des choses multiples et diverses, comme nous l'avons démontré dans les questions 4 et 5. Voilà pourquoi il peut, d'après la diversité des objets connus, produire par sa sagesse des effets divers, ainsi qu'on voit un artisan produire d'après différentes formes perçues par son esprit, des ouvrages différents.

3° La grandeur de la puissance d'un agent se mesure non-seulement à la grandeur de la chose faite, mais encore à la manière dont elle est faite ; car la même chose est faite différemment par une grande ou par une petite puissance. Or produire une chose finie sans aucune matière

---

in rebus, invenitur communius quàm id quod informat et restringit ipsum : sicut esse quàm vivere, et vivere quàm intelligere, et materia quàm forma. Quantò ergo aliquid est magis substratum, tantò à superiori causa directè procedit. Id ergo quod est primò substratum in omnibus, propriè pertinet ad causalitatem supremæ causæ. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non præsupposito in re producta aliquo quod causatur à superiori causa. Creatio autem est productio alicujus rei secundùm suam totam substantiam, nullo præsupposito quod sit vel increatum vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quòd nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Et ideo ut Moyses ostenderet corpora omnia immediatè à Deo creata, dixit : « In principio creavit Deus cœlum et terram. »

Ad primum ergo dicendum, quòd in productione rerum est aliquis ordo, et non quidem ut una creatura creetur ab alia (hoc enim impossibile est) ; sed ita quòd ex divina sapientia diversi gradus in creaturis constituantur.

Ad secundum dicendum, quòd ipse Deus unus absque suæ simplicitatis detrimento diversorum cognoscitivus est, ut suprà ostensum est (qu. 4, art. 11, et qu. 15, art. 2). Et ideo etiam est, secundùm diversa cognita, diversorum productorum causa, per suam sapientiam ; sicut et artifex apprehendendo diversas formas producit diversa artificiata.

Ad tertium dicendum, quòd quantitas virtutis agentis non solùm mensuratur secundùm rem factam, sed etiam secundùm modum faciendi, quia unum et idem aliter fit à majori et à minori virtute. Producere autem aliquid finitum

antérieure, c'est ce qui n'appartient qu'à une puissance infinie; aucune créature ne le peut.

ARTICLE IV.

Les formes des corps proviennent-elles des anges?

Il paroît que les formes des corps proviennent des anges. 1° Boëce, *De Trin.* I, dit : « C'est des formes qui existent en dehors de la matière que viennent les formes qui sont dans la matière. » Or les formes indépendantes de la matière, ce sont les substances spirituelles; et les formes existant dans la matière, ce sont les formes des corps. Donc les formes des corps proviennent des substances spirituelles.

2° Tout ce qui existe par participation doit être ramené à ce qui est par essence. Or les substances spirituelles sont des formes par essence, tandis que les créatures corporelles participent seulement aux formes. Donc les formes des êtres corporels dérivent des substances spirituelles.

3° Les substances spirituelles ont une plus grande puissance de causalité que les corps célestes. Or les corps célestes produisent des formes dans les corps inférieurs, ce qui fait qu'on les regarde comme la cause de la génération et de la corruption. Donc à plus forte raison les formes qui sont dans les êtres matériels dérivent-elles des substances spirituelles.

Mais le contraire se déduit de ces paroles de saint Augustin, *De Trin*, III : « Il ne faut pas croire que ce monde matériel obéisse à la volonté des anges, il obéit à Dieu. » Or la matière corporelle est dite obéir à la volonté de celui qui lui imprime sa forme. Donc les formes des corps ne viennent pas des anges, mais de Dieu.

(Conclusion. — Comme c'est en vertu des formes sensibles et corpo-

---

hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ : unde nulli creaturæ competere potest (1).

ARTICULUS IV.

Utrùm formæ corporum sint ab angelis.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd formæ corporum sint ab angelis. Dicit enim Boetius in lib. I *de Trin.*, quòd « à formis quæ sunt sine materia, veniunt formæ quæ sunt in materia. » Formæ autem quæ sunt sine materia, sunt substantiæ spirituales; formæ autem quæ sunt in materia, sunt formæ corporum. Ergo formæ corporum sunt à spiritualibus substantiis.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam. Sed spirituales substantiæ per suam essentiam sunt formæ, creaturæ autem corporales participant formas. Ergo formæ corporalium rerum sunt à spiritualibus substantiis derivatæ.

3. Præterea, spirituales substantiæ magis habent virtutem causandi quàm corpora cœlestia (3). Sed corpora cœlestia causant formas in istis inferioribus; unde dicuntur esse generationis et corruptionis causa. Ergo multò magis à spiritualibus substantiis formæ, quæ sunt in materia, derivantur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, III. *de Trin.*, quòd « non est putandum angelis ad nutum servire hanc corporalem materiam, sed potiùs Deo. » Illi autem ad nutum dicitur servire corporalis materia à quo speciem recipit. Non ergo formæ corporales sunt ab angelis, sed à Deo.

(Conclusio. — Cùm formæ sensibiles et

(1) Ut et pleniùs ex professo jam probatum est supra qu. 45, art. 5.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 36, quæst. 2, art. 1; et II. *Sent.*, dist. 1, quæst. 1, art. 4; et dist. 18, quæst. 2, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. III, cap. 24 et 60; et *Opusc.* 34, cap. 2.

(3) Propter propinquiorem causæ primæ attingentiam, ut in lib. *De causis*, proposit. 16, indicatur.

relles que les êtres composés existent et sont produits, ces formes ne proviennent pas des substances séparées ; celles-ci ne sont que des moteurs qui poussent à la réalisation de ces formes, Dieu en est la première cause, et les êtres composés corporels sont les agents immédiats qui les dégagent de la matière où elles sont en puissance.)

L'opinion de quelques philosophes a été en effet que les formes corporelles dérivent des substances spirituelles que nous appelons les anges. Ce que plusieurs ont entendu de deux manières : d'après Platon, les formes qui se trouvent dans la matière corporelle dérivent des formes indépendantes de la matière par une sorte de participation. Ce philosophe suppose en effet l'homme absolu subsistant d'une manière immatérielle, et ainsi du cheval et de tous les autres êtres ; chaque être sensible est, selon lui, constitué sur ce type, dans ce sens que la matière corporelle reçoit et garde l'empreinte de ces formes séparées, par une sorte d'assimilation ou ressemblance qu'il appelle participation (1). Et c'est d'après l'ordre des formes que les platoniciens établissoient l'ordre des substances séparées ; ainsi une forme séparée étant le cheval et la cause de tous les chevaux, ils plaçoient au-dessus de celle-là une autre forme séparée qu'ils appeloient la vie absolue, cause de toute vie, et au-dessus de celle-là encore celle qu'ils nommoient l'être absolu cause de tous les êtres. Mais Avicenne et quelques-uns avec lui n'admettent pas que les formes des êtres corporels subsistent dans la réalité des choses, ils n'admettent leur existence que dans l'intellect. Ils veulent donc que des formes existant

(1) Les savants hellénistes, les commentateurs de Platon et les adversaires même de sa philosophie, ne s'accordent pas à interpréter d'une manière aussi absolue le sens de sa doctrine. Plusieurs pensent qu'il n'est pas impossible de voir dans ces idées séparées, dans ces substances supérieures, à l'image desquelles se trouvent faites toutes les parties de l'univers, les pensées même de Dieu réalisées dans la création, les types immatériels primitivement existants dans l'unité divine. Si cette interprétation est la vraie, saint Thomas se trouve ici parfaitement d'accord avec le chef de l'Académie. Il faut dire néanmoins que dans saint Thomas le doute n'est pas possible, et c'est avec une admiration mêlée de reconnoissance qu'on le voit conserver avec un respect religieux, aussi bien qu'avec une inflexible logique, le reflet de la pensée de Dieu dans la création.

---

corporales sint ex quibus composita sunt et fiunt, non producuntur à formis separatis, nisi ut motoribus ad formas; et à Deo ut prima causa, et à compositis agentibus corporalibus, ut propinquis agentibus educentibus illas de materiæ potentia.)

Respondeo dicendum, quòd opinio fuit quorumdam, quòd omnes formæ corporales derivantur à substantiis spiritualibus, quas angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt. Plato enim posuit formas quæ sunt in materia corporali, derivari à formis sine materia subsistentibus, per modum participationis cujusdam; ponebat enim hominem quemdam immaterialiter subsistentem, et similiter equum, et sic de aliis, ex quibus constituuntur hæc singularia sensibilia, secundùm quòd in materia corporali remanet quædam impressio ab illis formis separatis, per modum assimilationis cujusdam, quam *participationem* vocabat. Et secundùm ordinem formarum ponebant Platonici ordinem substantiarum separatarum; putà quòd una substantia separata est quæ est equus, quæ est causa omnium equorum, supra quam est quædam vita separata, quam dicebant *per se vitam* et *causam omnis vitæ;* et ulteriùs quamdam, quam nominabant ipsum *esse* et causam omnis *esse*. Avicenna verò et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materia per se subsistere, sed solùm in in-

dans l'intellect des créatures spirituelles appelées par eux intelligences et par nous anges, procèdent toutes les formes qui se trouvent dans la matière corporelle; de la même manière que des formes existant dans la pensée de l'ouvrier procèdent les formes de ses ouvrages. A cette opinion semble revenir celle de certains hérétiques modernes qui disent que Dieu est sans doute le créateur de toutes choses, mais que la matière corporelle a été formée par le diable, et qu'elle a été ensuite déterminée par les différentes formes. Or toutes ces opinions paroissent avoir une même origine; elles sont nées de la pensée que les formes se produisoient par elles-mêmes. Mais, comme le prouve Aristote, *Metaph.* lib. VII, tout ce qui est fait, dans le sens rigoureux du mot, est par là même composé. Les formes des choses corruptibles sont telles que, tantôt elles sont et tantôt elles cessent d'être, non qu'elles soient elles-mêmes engendrées ou corrompues, mais par la génération et la corruption des composés; car les formes n'ont pas l'être, mais les composés ont l'être par elles. Une chose est produite d'après la nature de son être. Le semblable étant donc produit par son semblable, il ne faut pas chercher la cause des formes corporelles dans une forme immatérielle, mais bien dans un être composé; c'est ainsi que tel feu est produit par tel autre feu. Ainsi donc les formes corporelles ne sont pas produites par l'influence active et comme par l'empreinte d'une forme immatérielle; c'est la matière qui passe de la puissance à l'acte par l'action d'un être composé. Toutefois, comme un agent composé, qui n'est autre qu'un corps, est mû, selon la pensée de saint Augustin, par une substance spirituelle créée, il faut reconnoître que, dans un sens, les formes corporelles dérivent des substances spirituelles, non que celles-ci communiquent les formes, mais parce qu'elles sont comme les moteurs qui les font acquérir. Et les espèces elles-mêmes de l'intellect angélique, qui sont comme le germe et le type des formes

---

tellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus, quas quidam *intelligentias*, nos autem *angelos* dicimus, dicebant procedere omnes formas quæ sunt in materia corporali; sicut à formis, quæ sunt in mente artificis, procedunt formæ artificiatorum. Et in idem videtur redire quòd quidam moderni hæretici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem à diabolo formatam, et per varias species distinctam. Omnes autem hæ opiniones ex una radice processisse videntur. Quærebant enim causam formarum, ac si ipsæ formæ fierent secundùm seipsas. Sed sicut probat Aristoteles in VII. *Metaph.* (text. 26, 27 et 28), id quod propriè fit, est compositum. Formæ autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quòd ipsæ generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis, quia etiam formæ non habent *esse*, sed composita habent *esse* per eas. Sic enim alicui competit fieri, sicut et esse. Et ideo cùm simile fiat à suo simili, non est quærenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis, sed aliquod compositum, secundùm quòd hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formæ corporales causantur, non quasi influxæ ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia in actum ab aliquo agente composito. Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur à substantia spirituali creata, ut Augustinus dicit, III. *de Trin.*, sequitur ulteriùs quòd etiam formæ corporales à substantiis spiritualibus dériventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulteriùs autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam, etiam species angelici intellectus, quæ sunt quædam seminales ratio-

corporelles, doivent être ramenées à Dieu comme à leur première cause. Mais dans la première création des êtres corporels, on ne peut saisir le passage de la puissance à l'acte. Voilà pourquoi les formes que les corps ont eues au moment de leur création ont été produites immédiatement par Dieu, à la volonté seule duquel la matière obéit comme à sa première cause. C'est ce que Moïse nous montre quand il annonce chaque ordre de création par ces mots : « Dieu dit, que telle ou telle chose soit. » Ce qui nous fait connoître que les formes des choses sont dues à la parole de Dieu ; car c'est de lui que vient, dit saint Augustin, « la forme, l'union et l'harmonie de toutes les parties » de l'univers.

Je réponds aux arguments : 1° Boèce entend par formes existant en dehors de la matière les types des êtres qui sont dans la pensée de Dieu ; c'est dans le même sens que l'Apôtre dit, *Hebr.*, XI, 3 : « Par la foi nous croyons que les choses temporelles ont eté faites conformément à la parole de Dieu, afin que d'invisibles qu'elles étoient elles fussent rendues visibles. » Et si par formes indépendantes de la matière, cet auteur entend les anges, il faut dire que les formes corporelles viennent des anges, non par voie d'influence, mais par voie d'impulsion.

2° Les formes auxquelles la matière participe ne doivent pas être ramenées à des formes de même espèce et subsistant par elles-mêmes, ainsi que les platoniciens l'ont prétendu. Il faut les ramener à des formes intelligibles, ou bien celles de l'intellect angélique, dont elles procèdent par impulsion, ou bien celles de l'intellect divin, qui sont comme la source première d'où émanent les formes des choses créées qui par le mouvement passent ensuite en acte.

3° Les corps célestes contribuent aux formes des corps inférieurs, non par influence, mais par impulsion.

---

nes corporalium formarum. In prima autem corporalis creaturæ productione, non consideratur aliqua transmutatio de potentia in actum. Et ideo formæ corporales, quas in prima productione corpora habuerunt, sunt immediatè à Deo productæ, cui soli ad nutum obedit materia tanquam propriæ causæ Unde ad hoc significandum Moyses singulis operibus præmittit : « Dixit Deus : Fiat hoc, vel illud. » In quo significatur formatio rerum per verbum Dei facta, à quo secundùm Augustinum (tract. I in *Joan.*), est « omnis forma, et compago, et concordia partium. »

Ad primum ergo dicendum, quòd Boetius intelligit per formas, quæ sunt sine materia, rationes rerum quæ sunt in mente divina, sicut etiam Apostolus dicit *Hebr.*, XI : « Fide credimus aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent. » Si tamen per formas, quæ sunt sine materia, intelligit angelos, dicendum est quòd ab eis veniunt formæ quæ sunt in materia, non per fluxum, sed per motum.

Ad secundum dicendum, quòd formæ participatæ in materia reducuntur non ad formas aliquas per se subsistentes rationis ejusdem, ut Platonici posuerunt, sed ad formas intelligibiles, vel intellectus angelici (à quibus per motum procedunt), vel ulteriùs ad rationes intellectus divini, à quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possent.

Ad tertium dicendum, quòd corpora cœlestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo.

QUESTION LXVI.

De l'ordre de la création par rapport à la distinction.

Il faut maintenant considérer l'œuvre de distinction (1); et d'abord l'ordre de la création par rapport à la distinction, puis la distinction en elle-même. Sur le premier point quatre questions à traiter : 1° L'état informe de la matière créée a-t-il réellement précédé son état de formation? 2° La matière de tous les corps est-elle la même? 3° Le ciel empyrée a-t-il été créé simultanément avec la matière informe? 4° Le temps a-t-il été créé de même.

ARTICLE I.

La matière informe a-t-elle précédé en réalité la matière formée?

Il paroît que la matière informe a précédé son état de formation. 1° Il est dit dans la Genèse : « Or la terre étoit informe et vide, » ou comme le dit une autre version : « invisible et confuse. » Ce qui désigne l'état d'une matière informe, suivant l'opinion de saint Augustin. Donc la matière fut quelque temps privée de toute forme.

2° La nature dans ses opérations imite les opérations de Dieu, comme la cause seconde imite la cause première. Or dans les opérations de la nature l'état informe précède réellement l'être formé. Donc également dans l'œuvre de Dieu.

3° La matière est supérieure à l'accident, puisque la matière fait partie

(1) Le sens dans lequel le docteur angélique emploie ici le mot de distinction, se trouvera suffisamment explique par les thèses successives dont il devient l'objet; et l'utilité, la profondeur et la beauté de cette théorie tout entière résultera d'une manière non moins éclatante de son propre développement.

QUÆSTIO LXVI.

De ordine creationis ad distinctionem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de opere distinctionis. Et primò considerandum est de ordine creationis ad distinctionem; secundò, de ipsa distinctione secundùm se.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm informitas materiæ creatæ præcesserit tempore formationem ipsius. 2° Utrùm sit una materia omnium corporalium. 3° Utrùm cœlum empyreum sit concreatum materiæ informi. 4° Utrùm tempus sit eidem concreatum.

ARTICULUS I.

Utrùm informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius. Dicitur enim *Genes.*, I : « Terra erat inanis et vacua, sive invisibilis et incomposita, » secundùm aliam litteram. Per quod designatur informitas materiæ, ut Augustinus dicit. Ergo materia fuit aliquando informis antequam formaretur.

2. Præterea, natura in sua operatione Dei operationem imitatur, sicut causa secunda imitatur causam primam. Sed in operatione naturæ informitas tempore præcedit formationem : ergo et in operatione Dei.

3. Præterea, materia potior est accidente, quia materia est pars substantiæ. Sed Deus potest facere quòd accidens sit sine subjecto, ut

(1) De his etiam infra, quæst. 69, art. 1; et quæst. 74, art. 2; et quæst. 4, de potent., art. 1 et 2.

de la substance. Or Dieu peut faire que l'accident existe sans sujet, comme cela résulte clairement du sacrement de l'autel. Donc il a pu faire aussi que la matière fût sans la forme.

4° La forme a été donnée à la créature corporelle par l'œuvre de distinction. Or le contraire de la distinction c'est la confusion, comme l'état informe est le contraire de l'état de formation. Si donc la matière informe a précédé par le temps la matière formée, il s'ensuit que dans la créature corporelle a d'abord régné la confusion appelée chaos par les anciens.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. L'imperfection de l'effet atteste l'imperfection de l'agent. Or Dieu est un agent souverainement parfait; c'est pour cela qu'il est dit de lui dans l'Ecriture, *Deuter.*, XXXII, 2 : « Les œuvres de Dieu sont parfaites. » Donc la création de Dieu ne fut jamais informe.

(Conclusion. — La matière informe n'a pas précédé par le temps la matière formée, mais seulement dans l'ordre de la nature. La matière informe a cependant précédé la matière formée, si l'on entend par là l'ornement et la beauté de la matière.)

Sur cette question les Pères diffèrent entre eux de sentiment. D'après saint Augustin, l'état informe de la matière corporelle n'a pas précédé, par le temps, la matière formée, mais uniquement sous le rapport de

---

patet in sacramento altaris. Ergo potuit facere quòd materia esset sine forma.

4. Præterea, creaturæ corporalis formatio facta fuit per opus distinctionis. Distinctioni autem opponitur confusio, sicut et formationi informitas. Si ergo informitas præcessit tempore formationem materiæ, sequitur à principio fuisse confusionem corporalis creaturæ, quam antiqui vocaverunt *chaos*.

Sed contra : imperfectio effectus attestatur imperfectioni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum; unde de eo dicitur *Deut.*, XXXII : « Dei perfecta sunt opera. » Ergo opus ab eo creatum, nunquam fuit informe.

(Conclusio. — Informitas materiæ non præcessit duratione ejus formationem aut distinctionem, sed naturâ; præcessit autem informitas materiæ ejus formationem, id est, pulchritudinem et ornatum.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc sunt diversæ opiniones sanctorum. Augustinus enim vult (1) quòd informitas materiæ corporalis non

(1) Ut videre est lib. I, *super Genesim ad litteram*, cap. 25, ubi ait quòd *sicut materia verborum est vox, verba verò formatam vocem indicant, non autem qui loquitur, priùs emittit informem vocem quam possit postea colligere atque in verba formare; ita creator Deus non priorem tempore fecit informem materiam, et eam postea per ordinem quarumcunque naturarum quasi secundâ consideratione formavit : formatam quippe creavit materiam, sed quia illud unde fit aliquid, et si non tempore, tamen quadam origine priùs est quàm illud quod inde fit, potuit dividere Scriptura loquendi temporibus quod Deus faciendi temporibus non divisit.* Appendix autem Basilii ex ejus *Homil.* 2, *in Hexameron*, appendix Ambrosii ex cap. 8, libri primi super idem etiam *Hexameron*, appendix Chrysostomi ex ejus *Homil.* 2, *in Genesim* sumpta est : sic enim Basilius. *Telluris* (inquit) *compositio et apparatus est proprius ornatus ejus, putà segetes, prata, flores*, etc. *Quorum nondum aliquid ipsa tellus habebat, sed idonea definitaque tempora expectabat, ut suos fœtus ex præcepto divino produceret.* Sic Ambrosius : *Erat antè incomposita terra; nondum enim erant maria suo fine distincta, et ideo vago fluctu ac profundo gurgite terra inundabatur : erat incomposita, quia nuda gignentium, nec lætà segetibus, nec umbrosa superciliis montium, nec odora floribus, nec grata vinetis : merito incomposita quæ ornatibus indigebat*, etc. Et Chrysostomus : *Cur cœlum clarum et perfectum informem autem terram fecit? Non hoc temerè factum; sed ut cùm didiceris meliorem creationis partem ab eo esse absolutam perfectèque formatam, de aliis utique non dubites, neque ex infirmitate tale aliquid fuisse factum putes; quin et aliâ quoque ratione informem terram fecit, quia ipsa est nutrix nostra unde ne ipsi tale beneficium tribuamus, eam primùm ostendit rudem*, etc.

l'origine ou dans l'ordre de la nature. D'autres, tels que saint Basile, saint Ambroise, saint Chrysostôme, veulent que la matière informe ait précédé par le temps la matière formée. Ces opinions, quoique contraires en apparence, diffèrent peu néanmoins l'une de l'autre. Saint Augustin entend d'une autre manière que les autres docteurs l'état informe de la matière. Il entend par là en effet l'absence de toute forme ; et de la sorte il est réellement impossible d'admettre que la matière informe ait précédé par le temps la formation ou la distinction de la matière. Et d'abord cela est évident quant à la formation : si la matière informe a précédé par le temps, elle existoit déjà en acte ; il n'y auroit pas création sans cela ; car le terme de la création c'est l'être en acte, et l'acte est la même chose que la forme. Dire par conséquent que la matière a existé sans la forme, c'est poser un être en acte sans qu'il soit en acte, ce qui implique dans les termes. On ne peut pas dire non plus que la matière ait eu d'abord une forme, pour revêtir ensuite les formes diverses qui la distinguent. Cette opinion reviendroit à celle des anciens philosophes naturalistes qui prétendoient que la matière première avoit été un certain corps en acte, tel que l'air, le feu, l'eau, ou un autre corps intermédiaire. D'où il suivroit que la formation ne seroit autre chose qu'une altération ; car la forme première constituant l'être en acte en tant que substance et déterminant même tel être en particulier, il en résultoit que la forme subséquente ne constituoit pas simplement l'être en acte, mais bien tel être en acte ; ce qui est le propre de la forme accidentelle (1). De telle sorte que les formes subséquentes étoient de véri-

(1) L'intelligence de cet article exige d'une manière toute spéciale la connoissance exacte et précise de ces mots, matière et forme, puissance et acte, qui reviennent si fréquemment dans la langue philosophique d'Aristote et de saint Thomas, et qui deviennent souvent la base et comme le nœud d'une démonstration tout entière. Pour la signification de ces mots, comme de tous ceux qui constituent plus particulièrement ce qu'on peut bien appeler la langue péripateticienne, qu'il nous soit permis de renvoyer le lecteur, ainsi que nous le ferons quelquefois encore, aux notes nombreuses et détaillées que nous avons mises dans notre premier volume. Nous nous permettrons d'ajouter aussi qu'une grande partie des difficultés qu'on éprouve dans l'étude de la somme théologique tient à l'ignorance des termes. Il arrive souvent qu'on

---

præcesserit tempore formationem ipsius ; sed solùm origine vel ordine naturæ. Alii verò, ut Basilius, Ambrosius et Chrysostomus, volunt quòd informitas materiæ tempore præcesserit formationem. Et quamvis hæ opiniones videantur esse contrariæ, tamen parum ab invicem differunt ; aliter enim accipit informationem materiæ Augustinus quàm alii. Augustinus enim accipit informitatem materiæ pro carentia omnis formæ ; et sic impossibile est dicere quòd informitas materiæ tempore præcesserit vel formationem ipsius vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est : si enim materia informis præcessit duratione, hæc erat jam actu, hoc enim creatio importat ; creationis enim terminus est ens actu. Ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur materiam præcedere sine forma, est dicere « ens actu sine actu ; » quod implicat contradictionem. Nec etiam potest dici quòd habuit aliquam formam communem, et postmodum supervenerunt ei formæ diversæ quibus sit distincta ; quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu, putà ignem, aerem, aut aquam, aut aliquod medium. Ex quo sequebatur quòd fieri non esset nisi alterari ; quia cùm illa forma præcedens daret *esse* actu in genere substantiæ et faceret esse hoc aliquid, sequebatur quòd superveniens forma non faceret simpliciter *ens actu*, sed *ens actu hoc*, quod est proprium formæ accidentalis. Et sic sequentes formæ

tables accidents, auxquels se rapporte non la génération, mais l'altération. Il faut donc en revenir à dire que la matière première ne fut pas absolument créée sans forme, qu'elle ne fut pas même créée sous une forme commune, mais qu'elle le fut sous ses formes distinctes. Si par matière informe on entend cet état d'une matière première qui n'auroit de soi aucune forme, la matière informe n'a pas précédé, comme le dit saint Augustin, la formation ou la distinction de la matière ; c'est uniquement par origine ou par nature qu'elle est conçue la première, de la même manière que la puissance est conçue avant l'acte, la partie avant le tout. Dans l'opinion des autres Pères, l'état informe de la matière n'exclut pas toute sorte de formes, mais uniquement l'ornement et la beauté qui brillent maintenant dans la créature corporelle. Et c'est dans ce sens qu'ils admettent l'antériorité réelle de la matière informe par rapport à la matière formée. Et voilà comment saint Augustin s'accorde avec eux à certains égards, tandis qu'il s'en éloigne sous d'autres rapports, comme nous aurons à le montrer plus tard. D'après la lettre même de la Genèse, il manquoit trois sortes de forme ou de beauté à la créature corporelle, ce qui pouvoit la faire nommer informe. Il lui manquoit d'abord, et dans toute l'étendue de ce corps diaphane appelé ciel, la beauté de la lumière ; ce qui fait dire à l'Ecriture que *les ténèbres étoient répandues sur la face de l'abîme*. Il manquoit à la terre deux autres genres de beauté : la beauté qui résulte de ce qu'elle n'est plus enveloppée par les eaux, car c'est parce qu'elle ne pouvoit se montrer au regard physique à raison des eaux dont elle étoit couverte, que la terre est appelée informe et vide ; puis la beauté que lui donnent les arbres et les plantes dont elle est ornée ; ce

s'en fait une idée fausse, et plus souvent encore qu'on en a une notion vague et confuse ; l'inconvénient est toujours le même, et le dégoût est la conséquence inévitable de l'obscurité : les trésors renfermés dans des ouvrages immortels demeurent ainsi comme non avenus pour le plus grand nombre des intelligences, faute d'une application réelle et d'un travail consciencieux. Sous ce rapport, comme sous beaucoup d'autres, l'étude de la philosophie ressemble à celle des mathématiques.

---

essent accidentia, secundùm quæ non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere quòd materia prima neque fuit creata omnino sine forma, neque sub forma una communi, sed sub formis distinctis. Et ita, si informitas materiæ referatur ad conditionem primæ materiæ, quæ secundùm se non habet aliquam formam, informitas materiæ non præcessit tempore formationem seu distinctionem ipsius, ut Augustinus dicit, sed origine seu natura tantùm, eo modo quo potentia est prior actu, et pars toto. Alii verò sancti accipiunt informitatem, non secundùm quòd excludit omnem formam, sed secundùm quòd excludit istam formositatem et decorem, qui nunc apparet in corporea creatura. Et secundùm hoc dicunt quòd informitas materiæ corporalis duratione præcessit formationem ejusdem. Et sic, secundùm hoc, quantum ad aliquid cum eis Augustinus concordat, et quantum ad aliquid discordat, ut infrà patebit (qu. 69, art. 2). Et quantum ex littera Genesis accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis *informis*. Deerat enim à toto corpore diaphano quod dicitur cœlum, *pulchritudo lucis*. Unde dicitur quòd « tenebræ erant super faciem abyssi. » Deerat autem terræ duplex pulchritudo : una, quam habet ex hoc quòd est aquis discooperta ; et quantum ad hoc dicitur quòd terra erat *inanis* sive *invisibilis*, quia corporali aspectui patere non poterat propter aquas undique eam cooperientes. Alia verò, quam habet ex hoc quòd est ornata herbis et plantis; et ideo dicitur quòd erat *vacua* seu *incomposita*, id est non ornata,

qui explique le mot *vide* qu'une autre version traduit par *confuse*, c'est-à-dire, sans ornement. Après avoir donc exprimé deux créations différentes, celle du ciel et celle de la terre, l'Ecriture marque l'état informe de la première en disant : « Les ténèbres étoient sur la face de l'abîme, » puisque l'air est placé au-dessous du ciel ; puis l'état informe de la terre en ajoutant : « Mais la terre étoit informe et vide. »

Je réponds aux arguments : 1° La terre, dans le passage cité, est autrement entendue par saint Augustin et par les autres Pères. Saint Augustin veut en effet que par les noms de terre et d'eau, l'Ecriture ait exprimé dans cet endroit la matière première ; par cette raison que Moïse ne pouvoit représenter cette matière à l'esprit d'un peuple ignorant que par une sorte de ressemblance ou de rapport avec des choses connues. Voilà pourquoi il la désigne par un double rapport, ne lui donnant ni le nom seul d'*eau* ni celui de *terre*, de peur qu'on ne croie que la matière première étoit en réalité l'eau ou la terre. Cette matière a néanmoins une ressemblance avec la terre en ce qu'elle est comme la terre le sujet des formes, et avec l'eau en ce qu'elle est apte comme l'eau à recevoir toutes les formes. Elle est nommée une *terre informe et vide*, ou bien *invisible et confuse*, par la raison que la matière n'est aperçue que par la forme. Considérée en elle-même elle est donc *invisible* ou *vide*, sa puissance n'est réalisée que par la forme. Ce qui a fait dire à Platon que la matière étoit le lieu. Les Pères autres que saint Augustin entendent par la terre le premier élément, et nous avons dit dans quel sens ils regardoient cet élément comme informe.

2° La nature produit son effet en faisant passer un être de la puissance à l'acte ; et pour cela il faut que dans son opération la puissance précède réellement l'acte, et la matière informe la matière formée. Mais Dieu produit de rien un être en acte ; il peut ainsi produire tout d'un coup une chose parfaite, à cause de sa toute-puissance.

---

secundùm aliam litteram. Et sic, cùm præmisisset duas naturas creatas, scilicet cœlum et terram, informitatem cœli expressit per hoc quod dixit : « Tenebræ erant super faciem abyssi, » secundùm quòd sub cœlo etiam aer includitur ; informitatem verò terræ, per hoc quod dixit : « Terra erat inanis et vacua. »

Ad primum ergo dicendum, quòd terra aliter accipitur in loco isto ab Augustino et ab aliis sanctis. Augustinus enim vult (ubi suprà) quòd nomine terræ et aquæ significetur in hoc loco ipsa materia prima. Non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere, nisi sub similitudine rerum eis notarum. Unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantùm *aquam*, vel tantùm *terram*, ne videatur secundùm rei veritatem materia prima esse, vel terra, vel aqua. Habet tamen similitudinem cum terra, in quantum subsidet formis, et cum aqua, in quantum est apta formari diversis formis. Secundùm hoc ergo dicitur « terra inanis et vacua, vel invisibilis et incomposita, » quia materia per formam cognoscitur. Unde in se considerata dicitur *invisibilis* vel *inanis*, et ejus potentia per formam repletur. Unde et Plato materiam dicit esse locum. Alii verò sancti per terram intelligunt ipsum elementum : quæ qualiter secundùm eos erat informis, dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd natura producit effectum in actu de ente in potentia ; et ideo oportet ut in ejus operatione potentia tempore præcedat actum, et informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo ; et ideo statim potest producere rem perfectam, secundùm magnitudinem suæ virtutis.

3° L'accident étant une forme est par là même une sorte d'acte, tandis que la matière comme telle est un être en puissance. On conçoit donc moins une matière en acte sans forme qu'un accident sans sujet.

Quant au premier raisonnement qui se fait en sens contraire, il faut dire que si la matière informe a précédé par le temps, suivant l'opinion des autres Pères, la matière formée, cela ne tient nullement à quelque défaut de puissance de la part de Dieu ; c'est plutôt là un ordre établi par sa sagesse qui dans la création des choses a voulu aller ainsi de l'imparfait au parfait (1).

Sur le second raisonnement il faut dire que plusieurs anciens philosophes naturalistes admettoient un chaos qui repoussoit toute distinction. Anaxagore vouloit que l'intellect seul fût distinct et séparé. Mais avant l'œuvre de distinction proprement dite l'Ecriture sainte établit plusieurs sortes de distinction : d'abord entre le ciel et la terre, ce qui fait même, comme nous le démontrerons plus tard, une distinction dans la matière. Cette première distinction est renfermée dans ces mots : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Là vient ensuite la distinction des éléments quant à leurs formes, puisque l'Ecriture nomme le ciel et la terre. Elle ne nomme pas l'air et le feu, car pour les esprits incultes à qui Moïse parloit, il n'est pas aussi évident que ce soit là des corps, comme il l'est quand il s'agit de l'eau et de la terre. Platon néanmoins a cru que l'air avoit été mentionné dans cette expression, *l'esprit du Seigneur*, par la raison que l'air est aussi appelé *esprit*. Il veut même que

(1) Les traditions du monde antique sur l'existence primitive du chaos, traditions qui renferment toujours un fond de vérité, sembleroient au premier abord contraires à la théorie de saint Augustin, et favorables au contraire à celle de saint Basile et de saint Ambroise. Mais saint Thomas a pris soin de signaler les points de contact et d'identité qui se trouvent entre ces théories diverses. On peut dire en effet que ces trois grands docteurs ont porté leur attention sur trois points différents d'une même doctrine, comme on en peut juger par l'exposition aussi profonde qu'élégante qu'ils en donnent dans leurs célèbres travaux sur l'œuvre des six jours, travaux dont nous avons reproduit quelques fragments dans la note latine placée au-dessous du texte, p. 18.

Ad tertium dicendum, quòd accidens, cùm sit forma, est actus quidam; materia autem secundùm id quod est, est ens in potentia. Unde magis repugnat materiæ esse in actu sine forma, quàm accidenti sine subjecto.

Ad primum verò quod objicitur in contrarium, dicendum est, quòd si, secundùm alios sanctos, informitas tempore præcessit formationem materiæ, non fuit hoc ex impotentia Dei, sed ex ejus sapientia, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur.

Ad secundum dicendum, quòd quidam antiquorum naturalium posuerunt confusionem excludentem omnem distinctionem, præter hoc quod Anaxagoras posuit solum intellectum distinctum et immixtum. Sed ante opus distinctionis Scriptura sacra ponit multiplicem distinctionem. Primò quidem cœli et terræ, et in quo ostenditur distinctio etiam secundum materiam, ut infrà patebit. Et hoc, cùm dicit, « In principio Deus creavit cœlum et terram, etc. » Secundò per distinctionem elementorum, quantum ad formas suas; per hoc quod nominat terram et aquam. Aerem autem et ignem non nominat, quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, hujusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terra et aqua. Quamvis Plato aerem intellexerit significari per hoc quod dicitur « Spiritus Domini, » quia etiam aer *spiritus* dicitur; ignem verò intellexerit significari per cœlum, quod igneæ

le feu ait été représenté par le feu, qu'il dit être d'une nature ignée. C'est ce que nous rapporte saint Augustin, *De Civit. Dei*, VIII, 11. Le Rabbin Moïse, d'accord sur tout le reste avec Platon, prétend que le feu est désigné par les ténèbres, et cela par la raison que le feu ne brille pas dans sa propre sphère. Du reste il nous paroît plus convenable de nous en tenir à dire que l'expression, *esprit du Seigneur*, ne s'applique dans l'Ecriture qu'à l'Esprit Saint lui-même. Et s'il est dit qu'*il étoit porté sur les eaux*, ce n'est pas d'une manière corporelle, mais bien comme la volonté de l'artiste est portée sur la matière qu'il va façonner. Une troisième distinction a rapport à la position des êtres; car la terre étoit sous les eaux qui la rendoient invisible, et l'air, qui est le sujet des ténèbres, nous est représenté comme étant sur les eaux, par ces paroles : « Les ténèbres étoient sur la face de l'abîme. » Les distinctions que nous aurions encore à établir, nous les signalerons dans la suite.

ARTICLE II.

N'y a-t-il qu'une matière informe pour tous les êtres corporels?

Il paroît que tous les êtres corporels ont une même matière informe.

1° Saint Augustin dit, *Confess.* XII, 2 : « Je trouve deux choses que vous avez faites : l'une, ce qui avoit une forme, et l'autre, ce qui étoit sans forme. » C'est cette dernière qu'il appelle une terre invisible et confuse, par où il prétend qu'est indiquée la matière des êtres corporels. Donc tous les êtres corporels ont une même matière.

2° Le Philosophe dit, *Metaph.*, V : « Les choses unes dans leur genre sont également unes dans leur matière. » Or tous les êtres corporels sont comme tels réunis dans le même genre. Donc ils ont aussi une même matière.

---

naturæ esse dixit, ut Augustinus refert in lib. VIII, *De Civit. Dei*, cap. 11. Sed rabbi Moyses in aliis cum Platone concordans dicit ignem significari per tenebras, quia (ut dicit) « in propria sphæra ignis non lucet. » Sed magis videtur esse conveniens quòd prius dictum est, quòd « spiritus Domini » in Scriptura non nisi pro Spiritu sancto consuevit poni. Qui « aquis superferri » dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur materiæ quam vult formare. Tertia distinctio significatur secundum situm; quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur. Aer verò, qui est subjectum tenebrarum, significatur fuisse super aquas, per hoc quod dicitur, « Tenebræ erant super faciem abyssi. » Quid autem distinguendum remaneret, ex sequentibus apparebit.

ARTICULUS II.

Utrùm una sit materia informis omnium corporalium.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd una sit materia informis omnium corporalium. Dicit enim Augustinus XII. *Confess.* (cap. 2). « Duo reperio quæ fecisti : unum quod erat formatum, alterum quod erat informe. » Et hoc dicit esse terram invisibilem et incompositam, per quam dicit significari materiam rerum corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium.

2. Præterea, Philosophus dicit in V. *Metaph.* (text. 10), quod « illa quæ sunt unum in genere, sunt unum in materia. » Sed omnia corporalia conveniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium est una materia.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 12, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 116, § 8; et *Opusc.* 3, cap. 34; et *Opusc.* 15, cap. 7; et *Opusc.* 42, cap. 14 et 15; et in I, *De cœlo*, lect. 6, col. 2 et 3.

3° La diversité de l'acte vient de la diversité de la puissance, et l'acte un montre une puissance une. Mais tous les corps ont une même forme, à savoir celle qui les fait corps. Donc ils ont une même matière.

4° La matière en elle-même n'est que dans la puissance ; la distinction n'existe que par les formes. Donc la matière considérée en elle-même est la même pour tous les êtres corporels.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Toutes les choses qui ont une même matière, peuvent être changées l'une en l'autre, elles agissent réciproquement l'une sur l'autre ; ce que le Philosophe établit dans le livre 1er de la *Génération*. Or les corps célestes et les corps inférieurs n'ont pas de tels rapports entr'eux. Donc leur matière n'est pas la même.

(Conclusion. — La matière des corps corruptibles et des corps incorruptibles n'est la même que par analogie.)

Les opinions des philosophes ont différé sur cette question. Platon et tous ceux qui vécurent avant Aristote ont prétendu que tous les corps étoient de la nature des quatre éléments. Or comme les quatre éléments se réunissent dans une même matière, ainsi qu'on le voit par leur génération et leur corruption réciproques, il suivoit rigoureusement de ce principe que tous les corps ont une même matière. Pour ce qui est des corps incorruptibles, Platon attribuoit cette propriété, non à la condition de la matière elle-même, mais à la volonté de l'ouvrier qui est Dieu. Il nous représente Dieu tenant ce langage aux corps célestes : « Par votre nature vous êtes dissolubles, mais vous êtes indissolubles par ma volonté, car ma volonté est plus puissante que le nœud qui vous forme. » Aristote combat cette hypothèse en vertu des mouvements naturels des corps. Le corps céleste ayant en effet un mouvement naturel différent du mouvement naturel des éléments, il s'ensuit que sa nature n'est pas celle des

---

3. Præterea, diversus actus fit in diversa potentia, et unus in una. Sed omnium corporum est una forma, scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium est materia una.

4. Præterea, materia in se considerata, est solùm in potentia. Sed distinctio est per formas. Ergo materia in se considerata, est una tantùm omnium corporalium.

Sed contra, quæcumque conveniunt in materia, sunt transmutabilia ad invicem, et agunt et pariuntur ab invicem, ut dicitur in I. *De generatione*. Sed corpora cœlestia et inferiora non sic se habent ad invicem. Ergo eorum materia non est una.

(Conclusio. — Non est una omnium corporum corruptibilium et incorruptibilium materia, nisi secundum analogiam.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuerunt diversæ opiniones Philosophorum. Plato enim et omnes Philosophi ante Aristotelem posuerunt omnia corpora esse de natura quatuor elementorum. Unde cum quatuor elementa communicent in una materia, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit, per consequens sequebatur quòd omnium corporum sit materia una. Quod autem quædam corpora sint incorruptibilia, Plato adscribebat non conditioni materiæ, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem introducit corporibus cœlestibus dicentem (1) : « Natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia, quia voluntas mea major est nexu vestro. » Hanc autem positionem Aristoteles (lib. I. *De cœlo*, text. 5 usque ad 19) reprobat per motus naturales corporum. Cùm enim corpus cœleste habeat naturalem motum diversum à naturali motu

(1) Sicut plenius refert lib. I, *De Civit. Dei*, cap. 16. Augustinus ex libro quodam de universitate qui *Timæi* Platonis pars est ; unde referri solet ex *Timæo*.

quatre éléments. Et comme le mouvement circulaire, qui est celui des corps célestes, est exempt d'opposition, tandis que les mouvements des corps terrestres sont opposés entr'eux, (ainsi celui qui monte est opposé à celui qui descend,) de même les corps célestes sont exempts d'opposition, tandis que les corps élémentaires y sont sujets. Or, comme la corruption et la génération viennent des choses opposées ou contraires, de là vient que les corps célestes sont incorruptibles, et les éléments sujets à la corruption. Mais malgré cette différence qui existe entre le corruptible et l'incorruptible, Avicébron a maintenu l'unité de matière pour tous les corps, à raison de l'unité de forme (1). Si réellement la forme qui constitue le corps étoit une de soi, et que les formes qui distinguent les divers corps fussent surajoutées, cette opinion seroit rigoureusement vraie, car une telle forme seroit inséparablement unie à la matière. Et quant à cette forme tout corps seroit incorruptible; il ne sauroit éprouver la corruption que par la perte des autres formes; et ce ne seroit pas là une corruption absolue, mais seulement relative, car cette perte ou privation auroit pour suppôt un être en acte, dans le sens où les anciens philosophes naturalistes donnoient pour suppôt aux corps un être en acte, tel que le feu, l'air, ou tout autre du même genre. Mais si l'on suppose qu'aucune forme existant dans un corps corruptible ne demeure comme le sujet de la génération et de la corruption, il s'ensuit nécessairement que la matière des corps corruptibles et des corps incorruptibles n'est pas

(1) Les opinions du moyen-âge touchant la nature des corps célestes ont dû nécessairement être renversées par les merveilleux progrès de la science astronomique. Les découvertes de Copernic ont pour ainsi dire opéré une révolution complète dans l'univers, en le présentant à nos yeux sous un aspect tout différent de celui sous lequel les anciens le considéroient. Mais si nous connoissons mieux le mouvement des corps célestes, nous n'en connoissons pas mieux la nature. Et en affirmant qu'elle est incorruptible, contre le sentiment de Platon et de saint Augustin, saint Thomas et ses contemporains ont uniquement prétendu établir une distion entre les corps sujets à la génération et à la corruption, comme le sont ceux du monde inférieur, et les corps affranchis de ces conditions inhérentes à l'existence terrestre. C'est ce qu'il faut entendre par le mot incorruptible; et sous ce rapport, il faut l'avouer, les idées du docteur angélique n'ont plus rien qui soit en contradiction avec la science moderne.

---

elementorum, sequitur quod ejus natura sit alia à natura quatuor elementorum. Et sicut motus circularis, qui est proprius corporis cœlestis, caret contrarietate, motus autem elementorum sunt invicem contrarii (ut qui est sursum, ei qui est deorsum :) ita corpus cœleste est absque contrarietate; corpora verò elementaria sunt cum contrarietate. Et quia corruptio et generatio sunt ex contrariis : sequitur quòd secundum suam naturam corpus cœleste sit incorruptibile, elementa verò sint corruptibilia. Sed non obstante hac differentia corruptibilitatis et incorruptibilitatis naturalis, Avicebron posuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formæ corporalis. Sed si corporeitatis esset una forma per se, cui supervenirent aliæ formæ, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quod dicitur; quia illa forma immutabiliter materiæ inhæreret, et quantum ad illam esset omne corpus incorruptibile, sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum; quæ non esset corruptio simpliciter, sed secundùm quid, quia privationi substerneretur aliquod ens actu; sicut etiam accidebat antiquis Naturalibus qui ponebant subjectum corporum aliquod ens actu; putà ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi. Supposito autem quòd nulla forma quæ sit in corpore corruptibili, remaneat ut substrata generationi et corruptioni, sequitur de necessitate quòd non sit eadem materia corporum corruptibilium et incorruptibilium. Mate-

la même. La matière en effet, en tant que matière, est seulement en puissance par rapport à la forme. Il faut donc que la matière considérée comme telle soit en puissance par rapport à la forme de tous les corps dont elle est la matière commune. Or une forme ne la met en acte que par rapport à cette forme même; elle reste donc en puissance par rapport à toutes les autres formes. Et cela est toujours vrai alors même qu'une de ces formes est plus parfaite que les autres et les contient toutes virtuellement; car la puissance comme puissance est la même chose par rapport au parfait et à l'imparfait. Ainsi donc, de même que lorsqu'elle est sous une forme imparfaite, elle est en puissance par rapport à une forme parfaite, de même la réciproque est vraie. D'où il suit que la matière placée sous la forme d'un corps incorruptible n'est encore qu'en puissance par rapport à la forme d'un corps corruptible; et ne possédant pas cette dernière en acte, elle est en même temps soumise à la forme et à la privation; car l'absence d'une forme dans ce qui est en puissance par rapport à cette forme, est une véritable privation. Voilà quelle est aussi la condition du corps corruptible. Il est donc impossible qu'un corps corruptible et un corps incorruptible par leur nature aient la même matière. Il ne faudroit pas dire avec Averroës que le corps céleste est lui-même la matière du ciel, un être en puissance par rapport au lieu, mais non pas rapport à l'être, et que sa forme est une substance à part, qui lui est unie comme moteur; car il est impossible d'admettre un être en acte, à moins qu'il ne soit entièrement acte et forme, ou qu'il n'ait un acte et une forme. Après avoir donc écarté par la pensée l'hypothèse d'une substance séparée qui seroit un moteur, si nous admettons un corps céleste sans forme, c'est-à-dire, non composé d'une forme et du sujet de cette forme, il faudra que le corps céleste soit tout entier forme et acte. Or un être tel est intelligible en acte, et cela ne sauroit être dit du corps céleste, puisqu'il

---

ria enim, secundùm id quod est, est in potentia ad formam. Oportet ergo quòd materia secundùm se considerata sit in potentia ad formam omnium illorum, quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu, nisi quantum ad illam formam; remanet ergo in potentia quantum ad omnes alias formas. Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior, et continens in se virtutes alias; quia potentia quantum est de se, indifferenter se habet ad perfectum et imperfectum. Unde, sicut quando est sub forma imperfecta, est in potentia ad formam perfectam, ita e converso. Sic ergo materia secundùm quòd est sub forma incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentia ad formam corruptibilis corporis; et cùm non habeat eam in actu, erit simul sub forma et privatione, quia carentia formæ in eo quod est in potentia ad formam, est privatio. Hæc autem dispositio est corruptibilis corporis. Impossibile ergo est quòd corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam, sit una materia. Nec tamen dicendum est, ut Averroes fingit (lib. *De substantia orbis,* cap. 2) quòd ipsum corpus cœleste sit materia cœli, ens in potentia ad *ubi*, et non ad *esse*, et forma ejus sit substantia separata quæ unitur ei ut motor; quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus et forma, vel habeat actum seu formam. Remotâ ergo per intellectum substantiâ separatâ, quæ ponitur motor, si corpus cœleste non est habens formam (quod est componi ex forma et subjecto formæ), sequitur quòd sit totum forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu, quod de corpore cœlesti dici non potest, cùm sit sensibile. Relinquitur ergo quòd materia corporis

est sensible. Reste donc que la matière du corps céleste, considérée en elle-même, n'est en puissance que par rapport à la forme qu'elle revêt. Et peu importe à cet égard quelle que soit cette forme, une ame ou toute autre chose. Une telle forme parfait donc tellement cette matière, que celle-ci ne demeure plus absolument en puissance par rapport à l'être, mais uniquement par rapport au lieu, comme s'en explique Aristote. Ainsi la matière du corps céleste n'est pas la même que celle des éléments; il existe seulement entr'elles une analogie en ce qu'elles sont comprises l'une et l'autre sous la notion de puissance.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin suit le sentiment de Platon qui n'admet pas une cinquième essence. On peut dire aussi que la matière informe est une dans son ordre, comme tous les corps le sont dans l'ordre de la créature corporelle.

2° Si l'on considère le genre d'une manière physique, le corruptible et l'incorruptible n'appartiennent pas au même genre, à cause de la diversité de puissance qui les distingue, comme le dit Aristote dans sa *Métaphysique*. Si le mot genre est pris au contraire dans son acception logique, tous les corps sont du même genre déterminé par leur forme essentielle.

3° La forme essentielle des corps n'est pas la même dans tous, puisqu'on ne peut la séparer des formes qui les distinguent entre eux, ainsi que nous l'avons dit.

4° La puissance étant toujours ordonnée par rapport à l'acte, un être en puissance est spécifié par cela même qu'il est ordonné par rapport à tel acte, ainsi la vue pour la couleur et l'ouïe pour le son. Ainsi donc la matière du corps céleste est autre que la matière élémentaire, par cela même qu'elle n'est pas en puissance pour la forme de l'élément.

---

cœlestis, secundùm se considerata, non est in potentia nisi ad formam quam habet. Nec refert ad propositum quæcunque sit illa, sive anima, sive aliquid aliud : unde illa forma sic perficit illam materiam, quòd nullo modo in ea remanet potentia ad *esse*, sed ad *ubi* tantùm, ut Aristoteles dicit. Et sic non est eadem materia corporis cœlestis et elementorum, nisi secundùm analogiam, secundùm quod conveniunt in ratione potentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus sequitur in hoc opinionem Platonis, non ponentis « quintam essentiam. » Vel dicendum quòd materia informis est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturæ corporeæ.

Ad secundum dicendum, quòd si genus consideretur physicè, corruptibilia et incorruptibilia non sunt in eodem genere, propter diversum modum potentiæ in eis; ut dicitur X. *Metaphys.* (text. 26). Secundùm autem logicam considerationem est unum genus omnium corporum, propter unam rationem corporeitatis.

Ad tertium dicendum, quòd forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus, cùm non sit alia à formis quibus corpora distinguuntur; ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd cùm potentia dicatur ad actum, ens in potentia est diversum ex hoc ipso quòd ordinatur ad diversum actum; sicut visus ad colorem, et auditus ad sonum : unde ex hoc ipso materia cœlestis corporis est alia a materia elementi, quia non est in potentia ad formam elementi.

ARTICLE III.

Le ciel empyrée a-t-il été créé avec la matière informe?

Il paroît que le ciel empyrée n'a pas été créé avec la matière informe. 1° Le ciel empyrée, supposé qu'il soit quelque chose, doit nécessairement être un corps sensible. Or tout corps sensible est capable de mouvement; et le ciel empyrée ne peut être mû, car s'il l'étoit, son mouvement se manifesteroit par celui de quelque corps apparent; ce qui n'a pas lieu. Donc le ciel empyrée n'a pas été créé avec la matière informe.

2° Saint Augustin dit, *De Trin.*, III, 4 : « Les corps inférieurs sont régis dans un ordre déterminé par les corps supérieurs. » Si donc le ciel empyrée est une sorte de corps suréminent, il faut bien qu'il ait une certaine influence sur ce monde inférieur. Mais cela ne paroît nullement, si l'on suppose surtout le ciel empyrée immobile, puisqu'un corps ne meut que s'il est mû. Donc le ciel empyrée n'a pas été créé avec la matière informe.

3° Si le ciel empyrée est appelé le lieu de la contemplation, ne pouvant produire aucun effet naturel, saint Augustin nous dit au contraire, *De Trin.*, IV, 20 : « En tant que nous saisissons par la pensée quelque chose d'éternel, nous ne sommes plus dans ce monde. » D'où il suit clairement que la contemplation élève notre esprit au-dessus des choses corporelles. La contemplation ne sauroit donc s'exercer dans un lieu circonscrit par un corps.

4° Parmi les corps célestes il s'en trouve un partie diaphane et partie lumineux, à savoir le ciel étoilé. Il y a de plus un ciel entièrement diaphane que plusieurs nomment le ciel aqueux ou cristallin. Si donc il existe encore un ciel supérieur, il faut qu'il soit entièrement lumineux.

ARTICULUS III.

Utrùm cœlum empyreum sit concreatum materiæ informi.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd cœlum empyreum non sit concreatum materiæ informi. Cœlum enim empyreum, si est aliquid, oportet quòd sit corpus sensibile. Omne autem corpus sensibile est mobile. Cœlum autem empyreum non est mobile, quia motus ejus deprehenderetur per motum alicujus corporis apparentis; quòd minimè apparet. Non ergo cœlum empyreum est aliquid materiæ informi concreatum.

2. Præterea, Augustinus dicit in III. *De Trin.* (cap. 4), quòd « inferiora corpora per superiora quodam ordine reguntur. » Si ergo cœlum empyreum est quoddam supremum corpus, oportet quòd habeat aliquam influentiam in hæc inferiora corpora. Sed hoc non videtur, præsertim si ponatur immobile, cum nullum corpus moveat nisi motum. Non est ergo cœlum empyreum materiæ informi concreatum.

3. Præterea, si dicatur quòd cœlum empyreum est locus contemplationis, non ordinatum ad naturales effectus, contra Augustinus dicit in IV. *De Trin.* (cap. 20), quòd nos « secundum quod mente aliquod æternum capimus, non in hoc mundo sumus. » Ex quo patet quòd contemplatio mentem supra corporalia elevat. Non ergo contemplationi locus corporeus deputatur.

4. Præterea, inter corpora cœlestia invenitur aliquod corpus partim diaphanum, et partim lucidum, scilicet cœlum sydereum. Invenitur etiam aliquod cœlum totum diaphanum, quod aliqui nominant cœlum *aqueum*, vel *crystallinum*. Si ergo est aliud superius cœlum, oportet quòd sit « totum lucidum. » Sed hoc

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 12, art. 5.

Mais cela ne sauroit être ; car l'air seroit ainsi continuellement illuminé et il n'y auroit plus de nuit. Donc le ciel empyrée n'a pas été créé avec la matière informe.

Mais c'est le contraire qu'il faut établir suivant ces paroles de Strabus (1) : « Quand il est dit, au commencement Dieu créa le ciel et le terre, le mot ciel signifie là, non le firmament visible, mais l'empyrée ou ciel de feu. »

(Conclusion. — Il étoit dans l'ordre que le corps entièrement lumineux fût créé dès le commencement, afin que la gloire dont les bienheureux doivent jouir dans leur corps eût là son principe; et c'est ce qui se nomme le ciel empyrée.)

L'existence du ciel empyrée ne repose que sur l'autorité de Strabus et de Bède (2), et de plus sur celle de saint Basile. Leurs opinions s'accordent en un point, à savoir que c'est là le lieu ou séjour des bienheureux. Strabus et Bède disent également qu'à peine créé, il fut peuplé d'anges. Et saint Basile, *Hexaem.*, II, dit : « De même que les réprouvés sont relégués au sein des plus profondes ténèbres, de même la récompense des bonnes œuvres est préparée au sein de cette lumière qui est placée en dehors du monde et où se trouve le séjour du repos. » Mais ces auteurs diffèrent quant à la raison dont ils appuient leur sentiment. Strabus et Bède admettent le ciel empyrée par la raison que le firmament, où ils voient le ciel empyrée, a été fait, selon l'Ecriture, non au commencement, mais le second jour. Saint Basile l'admet pour repousser cette idée que Dieu auroit commencé son œuvre par les ténèbres, et pour frapper ainsi le blasphème des Manichéens qui nommoient le Dieu de l'ancien Testament un Dieu de ténèbres. Ces raisons toutefois ne sont pas bien déterminantes. La question du firmament, lequel a été fait le second jour, a été résolue

(1) Auteur de la Glose sur l'Ecriture sainte, ouvrage si fréquemment cité par saint Thomas et la plupart des écrivains du moyen-âge.

(2) Le vénérable Bède, l'écrivain le plus remarquable du huitième et du neuvième siècles. Il étoit né en Angleterre, où il passa toute sa vie dans le culte de la science et la pratique des plus humbles vertus.

---

esse non potest, quia sic continuè aer illuminaretur, nec unquam nox esset. Non ergo cœlum empyreum materiæ informi est concreatum.

Sed contra est, quòd Strabus dicit, quòd cùm dicitur : « In principio creavit Deus cœlum et terram; » cœlum dicit non visibile firmamentum, sed empyreum, id est, igneum.

(Conclusio. — Conveniens fuit in principio mundi corpus totaliter lucidum fuisse creatum, ubi inchoaretur beatorum gloria secundum corpus, quod « cœlum empyreum » est appellatum.)

Respondeo dicendum, quòd cœlum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedæ; et iterum per auctoritatem Basilii. In cujus positione quantum ad aliquid conveniunt, scilicet quantum ad hoc quòd sit locus beatorum : dicit enim Strabus, et etiam Beda, quòd « statim factum, angelis est repletum. » Basilius etiam dicit in II. *Hexaem.* « Sicut damnati in tenebras ultimas abiguntur, ita remuneratio pro dignis operibus restauratur in ea luce quæ est extra mundum, et ibi quietis domicilium sortientur; » differunt tamen, quantum ad rationem ponendi. Nam Strabus et Beda ponunt cœlum empyreum ea ratione, quia firmamentum (per quod « cœlum empyreum » intelligunt) non in principio, sed secunda die dicitur factum. Basilius verò ea ratione ponit, ne videatur simpliciter Deus opus suum à tenebris inchoasse, quòd Manichæi calumniantur, Deum veteris Testamenti « Deum tenebrarum » nominantes. Hæ autem rationes non sunt multum cogentes. Nam quæstio de firmamento,

d'une manière par saint Augustin et d'une autre par le reste des Pères. La question des ténèbres se résout, suivant saint Augustin, par cette raison que la matière informe, représentée par les ténèbres, n'a pas précédé par le temps la matière formée et ne l'a précédée que dans l'ordre d'origine. Selon les autres docteurs, les ténèbres n'étant pas une créature particulière, mais la négation de toute créature, c'est là un témoignage en faveur de la sagesse divine, à laquelle il convenoit d'établir d'abord dans un état imparfait ce qu'elle avoit tiré du néant, pour le conduire ensuite à un état parfait. Mais on peut trouver de tout cela une raison plus convenable dans la nature même de la récompense destinée aux élus. Dans cette récompense future on doit distinguer en effet deux sortes de gloire, la gloire spirituelle et la gloire corporelle ; celle-ci devant s'appliquer non-seulement au corps humain, mais encore au renouvellement de tout l'univers. Or la gloire spirituelle a commencé dès l'origine des choses dans la béatitude des anges, dont le sort doit être partagé par les saints. Il convenoit donc aussi que la gloire corporelle commençât également dès l'origine, et qu'il y eût un corps placé dès lors au-dessus de l'esclavage de la corruption et du changement, un corps entièrement lucide, puisque toute la créature corporelle doit subsister après la résurrection (1). Voilà pourquoi le ciel dont il s'agit se nomme empyrée, c'est-à-dire de feu, non à cause de sa chaleur, mais à cause de sa clarté. Il faut néanmoins savoir que saint Augustin rapporte dans le livre X de la *Cité*

(1) C'est donc par une sorte d'analogie religieuse, pleine d'élévation et de philosophie, il faut bien le dire, que saint Thomas admet l'existence du ciel empyrée. Ce ciel, séjour des anges et des ames qui doivent partager leur béatitude, touche sans doute aux choses matérielles par leur plus sublime côté; mais il touche également aux dernières limites de l'infini, puisque Dieu le remplit de sa présence. Ce n'est donc plus ici en quelque sorte une création particulière; c'est plutôt un moyen de communication entre Dieu et ses créatures les plus parfaites. Dans la pensée du docteur angélique, le ciel empyrée nous semble occuper dans les lieux successifs où s'épanouit l'œuvre divine, un rang analogue à celui que le même docteur assignera plus tard au corps humain dans l'ordre des êtres matériels. C'est même à ce corps glorifié et ressuscité qu'il a senti le besoin de préparer une demeure.

---

quod legitur factum in secunda die, aliter solvitur ab Augustino et aliter ab aliis Sanctis. Quæstio autem de tenebris solvitur secundum Augustinum (lib. I. *super Gen. ad litt.*, cap. 15, et lib. VII, cap. 27), per hoc, quòd informitas (quæ per tenebras significatur) non præcessit duratione formationem, sed origine. Secundùm alios verò, cùm tenebræ non sint creatura aliqua, sed privatio lucis, divinæ sapientiæ attestatur, ut ea quæ produxit ex nihilo, primò in statu imperfectionis institueret, et postmodum ea perduceret ad perfectum. Potest autem convenientior ratio sumi ex ipsa conditione gloriæ. Expectatur enim in futura remuneratione duplex gloria, scilicet spiritalis, et corporalis, non solùm in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando (1). Inchoata est autem spiritalis gloria ab ipso mundi principio, in beatitudine angelorum, quorum æqualitas sanctis promittitur : unde conveniens fuit, ut etiam à principio corporalis gloria incoharetur in aliquo corpore, quod etiam à principio fuerit absque servitute corruptionis, et mutabilitatis, et totaliter lucidum; sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud cœlum dicitur *empyreum*, id est, igneum, non ab ardore, sed à splendore. Sciendum est autem quòd Augus-

(1) Ut implicité ad *Rom.* VIII, vers. 22, indicatur. Æquivalenter verò sequens, *Matth.*, XXII, vers. 30 : *Erunt sicut Angeli Dei in cœlo;* et *Luc*, XX, vers. 35 : *Qui digni habebuntur sæculo illo, æquales angelis sunt*, etc.

de Dieu le sentiment de Porphyre qui sépare les anges des démons, en assignant aux démons l'air inférieur pour séjour, et aux anges l'air supérieur ou l'empyrée. Mais Porphyre, comme Platonicien, regardoit le ciel étoilé comme un ciel de feu ; et c'est pour cela qu'il le nommoit empyrée ou éthéré ; et ce mot d'éther, il le tiroit de la propriété du feu, et non de la rapidité du mouvement, comme le fait Aristote. Et nous disons cela pour que personne ne s'imagine que saint Augustin admettoit un ciel empyrée dans le sens que l'admettent certains auteurs modernes.

Je réponds aux arguments : 1° Les corps sensibles sont mobiles d'après l'état même du monde ; car c'est par le mouvement de la créature corporelle que les éléments peuvent être multipliés. Mais quand tout sera consommé dans la gloire, les corps cesseront de se mouvoir ; et telle a du être dès le commencement la condition du ciel empyrée.

2° On pourroit dire avec quelque probabilité, comme l'ont dit quelques auteurs, que le ciel empyrée étant ordonné par rapport à l'état de la gloire, n'a pas d'influence sur les corps inférieurs, lesquels se trouvent placés dans un autre ordre et disposés pour le cours naturel des choses. Mais il est plus juste de penser que comme les anges assistant au trône de Dieu ont une influence sur les anges moyens et jusque sur les derniers d'entre eux, quoique ceux-ci soient envoyés et que les permiers ne le soient pas, suivant la doctrine de saint Denis dans son livre de la *Hiérarchie céleste;* de même le ciel empyrée a une influence sur les corps mobiles, quoiqu'il soit lui-même immobile. On peut donc supposer qu'il transmet au premier ciel qui est en mouvement, non une influence passagère et réalisée par le mouvement même, mais bien une influence fixe et durable, comme par exemple la force de résistance et de causalité, ou toute autre influence semblable propre à relever la dignité des corps.

3° Un lieu corporel est assigné à la contemplation, non par nécessité,

---

tinus X, *De Civit. Dei* dicit, quod Porphyrius discernebat à dæmonibus Angelos, ut aerea loca esse dæmonum, ætherea verò, vel empyrea diceret angelorum. Sed Porphyrius, tanquam Platonicus, cœlum istud sydereum *igneum* esse existimabat, et ideo *empyreum* nominabat vel *æthereum*, secundum quod nomem ætheris sumitur ab inflammatione et non secundùm quòd sumitur à velocitate motus, ut Aristoteles dicit. Quod pro tanto dictum sit, ne aliquis opinetur Augustinum cœlum empyreum posuisse, sicut nunc ponitur à modernis.

Ad primum ergo dicendum, quòd corpora sensibilia sunt mobilia secundùm ipsum statum mundi; quia per motum creaturæ corporalis procuratur elementorum multiplicatio. Sed in ultima consummatione gloriæ, cessabit corporum motus : et talem oportuit esse à principio dispositionem cœli empyrei.

Ad secundum dicendum, quòd satis probabile est quòd cœlum empyreum, secundum quosdam, cùm sit ordinatum ad statum gloriæ, non habet influentiam in inferiora corpora, quæ sunt sub alio ordine, utpote ordinata ad naturalem rerum discursum. Probabiliùs tamen videtur dicendum quòd sicut supremi angeli, qui assistunt, habent influentiam super medios et ultimos, qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur secundum Dionysium (lib. *De cœl. hier.*, cap. 8), ita cœlum empyreum habet influentiam super corpora quæ moventur, licèt ipsum non moveatur. Et propter hoc potest dici quòd influit in primum cœlum quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile; putà virtutem continendi et causandi, vel aliquid hujusmodi ad dignitatem pertinens.

Ad tertium dicendum, quòd locus corporeus

mais par convenance ou analogie, afin que la clarté extérieure soit en rapport avec la lumière intérieure. Ce qui fait dire à saint Basile : « L'esprit dirigeant ne pouvoit résider dans les ténèbres ; il devoit trouver dans la lumière et la joie de son séjour une conformité avec sa nature. »

4° Selon le même saint Basile : « Il est certain que le ciel est établi dans une forme sphérique, et se compose d'un corps solide et par conséquent résistant, afin de pouvoir séparer les choses extérieures de celles qu'il renferme dans sa concavité. Il suit de là nécessairement qu'il laisse derrière lui une région privée de lumière, puisqu'il intercepte les rayons qui pouvoient l'éclairer. » Mais comme le corps du firmament, quoique solide est néanmoins diaphane, ce qui se voit clairement, puisque la lumière des étoiles parvient jusqu'à nous malgré les cieux intermédiaires, on pourroit dire plutôt que le ciel empyrée ne possède pas une lumière condensée et rayonnante, comme par exemple le corps du soleil, mais qu'il possède uniquement une lumière subtile. On pourroit dire encore que sa clarté est celle de la gloire et n'a pas de conformité avec la clarté naturelle.

ARTICLE IV.

Le temps a t-il été créé avec la matière informe?

Il paroît que le temps n'a pas été créé avec la matière informe. 1° Saint Augustin, *Confess.*, XII, 12, dit en s'adressant à Dieu : « Je trouve deux choses que vous avez faites en dehors du temps; » et ces deux choses sont la matière première des corps et la nature angélique. Donc le temps n'a pas été créé avec la matière informe.

2° Le temps se divise par jour et par nuit. Mais au commencement il

---

deputatur contemplationi, non propter necessitatem, sed propter congruitatem, ut exterior claritas interiori conveniat. Unde Basilius dicit *Homil.* III. in *Hexam.*, quòd « ministrator spiritus non poterat degere in tenebris, sed in luce et lætitia degendi sibi habitum possidebat.

Ad quartum dicendum est, quòd sicut (1) Basilius dicit in *Hexam.* « constat factum esse cœlum rotunditate conclusum, habens corpus spissum, et ideo validum, ut possit ea quæ extrinsecus habentur, ab interioribus separare. Ob hoc necessariò post se regionem relictam carentem luce constituit, utpote fulgore qui superradiabat excluso. » Sed quia corpus firmamenti, etsi sit solidum, est tamen diaphanum, quod lumen non impedit (ut patet per hoc quod lumen stellarum videmus non obstantibus mediis cœlis), potest aliter dici, quod habet lucem cœlum empyreum non condensatam ut radios emittat, sicut corpus solis, sed magis subtilem; vel habet claritatem gloriæ, quæ non est conformis cum claritate naturali.

ARTICULUS IV.

Utrùm tempus sit concreatum materiæ informi.

Ad quartum sic proceditur (2). Videtur quòd tempus non sit concreatum materiæ informi. Dicit enim Augustinus, XII. *Confess.*, ad Deum loquens : « Duo reperio quæ fecisti carentia temporibus, » scilicet materiam primam corporalem, et naturam angelicam. Non ergo tempus est concreatum materiæ informi.

2. Præterea, tempus dividitur per diem et

(1) Sic tacitè revocat S. Thomas quod ea de re in II, *Sent.*, dist. 2, quæst. 2, art. 3, assertivè dixerat, *non posse poni rationabiliter cœlum empyreum influentiam habere super corpora cùm et ipsum ponatur immobile, nec influere possit sine motu.*

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist., art. 1.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

n'y avoit ni nuit ni jour ; ils n'existèrent que lorsque Dieu eut divisé la lumière des ténèbres. Donc le temps n'étoit pas dès le commencement.

3° Le temps est le nombre des mouvements du firmament, et le firmament n'a été fait que le second jour. Donc le temps n'étoit pas dès le commencement.

4° Le mouvement est antérieur au temps. Il faudroit donc le compter, plutôt que le temps, au nombre des choses créées dès l'origine.

5° Le temps est une mesure extrinsèque, et il en est de même du lieu. Le temps ne peut donc pas être compté plus que le lieu au nombre des choses primitivement créées.

Mais le contraire résulte de ce que dit saint Augustin, dans son traité sur la Genèse : « La créature spirituelle et la créature corporelle ont été faites au commencement du temps. »

(Conclusion. — Dès la première origine du monde le temps fut créé avec la matière informe.)

Le sentiment commun est que quatre choses furent primitivement créées, la nature angélique, le ciel empyrée, la matière informe et le temps. Il faut néanmoins remarquer que cette affirmation ne procède pas de l'opinion de saint Augustin. Suivant ce Père, deux choses ont été d'abord créées, la nature angélique et la matière corporelle ; il ne fait aucune mention du ciel empyrée. Or la nature angélique et la matière informe précèdent la formation du monde, non par le temps, mais par la nature ; et de même que ces deux choses précèdent naturellement la formation du monde, de même elles doivent précéder le mouvement et le temps. Donc le temps ne sauroit être rangé avec elles. Le sentiment énoncé plus haut procède de l'opinion des autres Pères qui pensoient que la matière informe a précédé par le temps la matière formée. Dans cette opinion il falloit nécessairement admettre l'existence du temps, en dehors duquel la durée seroit sans mesure possible.

---

noctem. Sed à principio nec nox, nec dies erat, sed postmodum, cùm divisit Deus lucem à tenebris. Ergo à principio non erat tempus.

3. Præterea, tempus est numerus motus firmamenti, quod legitur factum secundo die. Ergo à principio non erat tempus.

4. Præterea, motus est prior tempore. Magis igitur debebat numerari inter primò creata, quàm tempus.

5. Præterea, sicut tempus est mensura extrinseca, ita et locus. Non ergo magis debet computari inter primò creata tempus quàm locus.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit *Super Gen. ad lit.*, quòd « spiritualis et corporalis creatura est creata in principio temporis. »

(Conclusio. — In prima mundi origine fuit tempus informi materiæ concreatum.)

Respondeo dicendum, quòd communiter dicitur, quatuor esse primo creata scilicet naturam angelicam, cœlum empyreum, materiam corporalem informem, et tempus. Sed attendendum est, quod hoc dictum non procedit secundum Augustini opinionem. Augustinus enim ponit duo primò creata, scilicet naturam angelicam, et materiam corporalem, nulla mentione facta de cœlo empyreo. Hæc autem duo, scilicet natura angelica et materia informis, præcedunt formationem non duratione, sed natura. Et sicut natura præcedunt formationem, ita etiam et motum, et tempus. Unde tempus non potest eis connumerari. Procedit autem prædicta enumeratio secundum opinionem aliorum sanctorum, ponentium quòd informitas materiæ duratione præcessit formationem : et tunc pro illa duratione necesse est ponere tempus aliquod ; aliter enim mensura durationis accipi non potest.

Je réponds aux arguments : 1° Les paroles de saint Augustin s'expliquent par cette opinion que la nature angélique et la matière informe précèdent le temps dans l'ordre de nature ou d'origine.

2° De même que dans l'opinion des autres Pères la matière fut d'abord informe, et ensuite formée, de même le temps fut d'abord en quelque sorte informe, puis formé et mesuré par le jour et la nuit.

3° Si le mouvement du firmament n'a pas immédiatement commencé à l'origine du monde, le temps qui précéda ne pouvoit évidemment être le nombre de ce mouvement, il devoit être celui d'un mouvement premier quelconque. Le temps en effet est le nombre du mouvement du firmament, en tant que ce mouvement est le premier de tous. Mais s'il étoit un autre mouvement qui fût le premier, c'est de ce mouvement que le temps seroit le nombre ou la mesure (1); car toutes les choses se mesurent suivant la première de leur genre. Or il faut dire que dès le premier instant de la création il y eut un certain mouvement, ne seroit-ce que par la succession des conceptions et des affections dans une ame; et le mouvement ne se comprend pas sans le temps, puisque le temps n'est autre chose que le nombre de ce qui précède et de ce qui suit dans le mouvement.

4° Parmi les choses primitivement créées il faut compter celles qui ont un rapport général avec les êtres. Voilà pourquoi il faut y compter le temps qui est une commune mesure, et non le mouvement qui n'a de rapports qu'avec le sujet mobile.

(1) C'est peut-être la meilleure définition qui ait été donnée du temps, si même on peut regarder cette profonde parole de saint Thomas comme une définition véritable. Le temps, l'espace et les autres choses de même nature semblent ne pouvoir pas être réellement définis. C'est en parlant du temps que saint Augustin dit avec autant de vérité que d'esprit : Si vous ne me demandez pas ce qu'il est, je le sais parfaitement ; je ne le sais plus si vous me le demandez. En disant que le temps est le nombre ou la mesure du mouvement, le docteur angélique nous paroît avoir donné la meilleure solution du problème qu'il s'étoit posé. Le temps a dû commencer en effet avec la première palpitation physique ou morale du premier être sorti des mains du Créateur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus hoc dicit ea ratione qua natura angelica et materia informis præcedunt origine seu natura tempus.

Ad secundum dicendum, quod sicut secundum alios sanctos materia erat quodammodo informis, et postea fuit formata; ita tempus quodammodo fuit informe, et postmodum formatum et distinctum per diem et noctem.

Ad tertium dicendum, quòd si motus firmamenti non statim à principio incepit, tunc tempus quod præcessit, non erat numerus motus firmamenti, sed cujuscumque primi motus. Accidit enim tempori quòd sit numerus motus firmamenti, in quantum hic motus est primus motuum. Si autem esset alius motus primus, illius motus mensura esset tempus; quia omnia mensurantur primo sui generis. Oportet autem dicere statim à principio fuisse aliquem motum, ad minus secundum successionem conceptionum et affectionum in mente aliqua. Motum autem non est intelligere sine tempore, cùm nihil aliud sit tempus « quam numerus prioris et posterioris in motu (1). »

Ad quartum dicendum, quòd inter primò creata computantur ea quæ habent generalem habitudinem ad res. Et ideo computari debuit tempus, quo habet rationem communis mensuræ; non autem motus, qui comparatur solum ad subjectum mobile.

(1) Ex lib. IV, *Physicorum*, text. 99, ac deinceps, ubi propriè de tempore quo motus corporales dumtaxat mensurantur.

5° Nous concevons le lieu dans le ciel empyrée, lequel contient toutes choses. Et comme le lieu a rapport à ce qui persiste, il a été créé tout entier à la fois. Mais le temps qui n'est pas permanent n'a été créé que dans son principe ; car maintenant même on ne sauroit rien comprendre en acte du temps, si ce n'est l'instant présent.

QUESTION LXVII.

De l'œuvre de distinction en elle-même.

Nous avons à étudier ensuite l'œuvre de distinction considérée en elle-même. Et d'abord l'œuvre du premier jour ; puis celle du second jour ; et enfin celle du troisième (1).

Sur le premier point quatre questions se présentent : 1° Le mot lumière s'applique-t-il proprement aux choses spirituelles ? 2° La lumière corporelle est-elle un corps ? 3° Est-elle une propriété ? 4° Convenoit-il qu'elle fût faite le premier jour ?

(1) Les travaux et les découvertes de la science moderne, les systèmes géologiques en particulier, ont paru assigner à l'existence du globe terrestre une antiquité beaucoup plus grande que celle que la Genèse sembloit lui donner. Quelques savants ont jugé nécessaire de regarder les jours de la création, non comme des jours proprement dits, mais comme autant de périodes affectées aux différents ordres des êtres matériels. Cette hypothèse peut être admise ou repoussée avec une égale liberté par les défenseurs de la révélation et de la foi chrétienne. Si la structure du globe, si les observations géologiques et astronomiques exigeoient en effet, ce qui est loin d'être encore demontré, une durée plus considérable que celle qu'indique au premier abord et selon l'interprétation commune le récit de Moïse, rien n'empêche que les jours dont il est parlé dans la Genèse soient considérés comme autant d'époques d'une longueur indéterminée. D'abord le mot jour se trouve souvent employé dans les Livres saints pour désigner une époque plus ou moins longue ; et ce même mot est souvent employé dans le même sens, comme le remarque le savant P. Petau, dans les auteurs hébreux, grecs et latins. Puis cette idée des périodes primitives n'est pas d'invention récente, comme on se l'imagine ordinairement ; nous la trouvons dans le juif Philon, dans saint Clément d'Alexandrie, dans Origène, dans Procope de Gaza et dans saint Augustin lui-même. De célèbres théologiens l'ont également émise plus tard, et nous pouvons citer parmi eux le cardinal Cajetan et Melchior Canus. La cosmogonie de Moïse ne sauroit donc être ébranlée par les progrès de la science. Bien plus,

---

Ad quintum dicendum, quòd locus intelligitur in cœlo empyreo, omnia continente. Et quia locus est de permanentibus, concreatus est totus simul ; tempus autem quod est non permanens, concreatum est in suo principio, sicut etiam modo nihil est accipere in actu de tempore, nisi *nunc*.

QUÆSTIO LXVII.

De opere distinctionis secundum se, in quatuor articulos divisa.

Consequenter considerandum est de opere distinctionis secundum se. Et primò de opere primæ diei. Secundò, de opere secundæ diei. Tertiò, de opere tertiæ diei.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrum lux propriè in spiritualibus dici possit. 2° Utrum lux corporalis sit corpus. 3° Utrum sit qualitas. 4° Utrum conveniens fuit primo die fieri lucem.

ARTICLE I.

La lumière peut-elle être proprement rangée parmi les choses spirituelles?

Il paroît que le mot lumière s'applique proprement aux choses spirituelles. 1° Saint Augustin dit, *Super Gen. ad lit.* IV, 28 : « Dans les choses spirituelles, la lumière est plus parfaite et plus certaine. » Ce Père dit encore : « Le Christ n'est pas appelé lumière de la même manière qu'il est appelé pierre, le premier mot lui convient proprement et le second figurativement. »

2° Saint Denis, dans son traité des *Noms divins*, place le mot lumière parmi les noms intelligibles de Dieu. Or les noms intelligibles s'appliquent proprement aux choses spirituelles. Donc la lumière a son sens propre dans les choses spirituelles.

3° L'apôtre saint Paul dit, *Ephes.*, V, 13 : « Tout ce qui se manifeste est lumière. » Mais la manifestation se réalise beaucoup plus proprement dans les choses spirituelles que dans les choses corporelles. Donc il en est de même de la lumière.

Mais saint Ambroise dit au contraire, dans son traité de la *Foi*, que la splendeur est une des choses qui s'appliquent à Dieu d'une manière métaphorique.

ces progrès, en se développant, ont admirablement confirmé la narration biblique. Ainsi les recherches historiques, en remontant aux monuments primitifs, en interrogeant les plus anciennes traditions des peuples, présentent comme une contre-épreuve des traditions sacrées des Hébreux. Les vieilles cosmogonies des Indous, des Perses, des Etrusques, ont une étonnante conformité avec celle de Moïse. Le Zend-Avesta raconte qu'Ormuz, le premier-né du Dieu suprême, a créé le monde en *six temps*, et qu'il se reposa après avoir complété son œuvre. Un auteur anonyme d'Etrurie cité par Suidas rapporte que Dieu a mis six mille ans à créer et former l'univers. Les traditions de l'Egypte et de la Phénicie ne sont pas moins frappantes à cet égard, comme on peut le voir par les fragments de Sanchoniaton reproduits par Eusèbe dans sa *Préparation évangélique*. Quant aux preuves puisées dans la science proprement dite, on peut consulter pour l'astronomie Euler, Laplace, Lagrange, etc.; pour la géologie et la physique, Kirwann, Pallas, de Luc, André, Buckeland, etc. Mais pour ce qui concerne les rapports de la géologie moderne avec la cosmogonie biblique, nous nous plairons à mettre en regard, dans les articles suivants, Cuvier et Moïse.

ARTICULUS I.

Utrùm lux propriè in spiritualibus dicatur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd lux propriè in spiritualibus dicatur. Dicit enim Augustinus, IV. *Super Gen., ad lit.*, cap. 28, quod « in spiritualibus melior et certior lux est. » Et quòd « Christus non sic dicitur *lux*, quomodo *lapis*, sed illud propriè, hoc figurativè. »

2. Præterea, Dionysius, cap. *De div. Nom.*, ponit lumen inter nomina intelligibilia Dei (2). Nomina autem intelligibilia propriè dicuntur in spiritualibus. Ergo lux propriè dicitur in spiritualibus.

3. Præterea, Apostolus dicit ad *Ephes.*, V : « Omne quod manifestatur lumen est. » Sed manifestatio magis propriè est in spiritualibus quam in corporalibus. Ergo et lux.

Sed contra est, quòd Ambrosius, in lib. *De Fide* (3), ponit splendorem inter ea quæ de Deo metaphoricè dicuntur.

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 13, art. 2; et *Quodl.* 6, in fine; et in *Joan.* I, lect. 8, in principio.

(2) Sic enim part. I, seu § 5. *Intelligibile lumen bonus dicitur* (inquit) *quia super cœlestem omnem mentem intelligibili lumine implet.*

(3) Nempe lib. II, in *Prologo*, ubi æquivalenter non expressè sicut hic ait : *Sunt nomina*

(Conclusion. — Le mot lumière, quant à l'usage, signifie tout ce qui produit la manifestation et la connoissance; mais s'il est pris dans son sens primitif, c'est-à-dire pour exprimer la manifestation visuelle, ce n'est plus que d'une manière métaphorique qu'on peut l'entendre dans les choses spirituelles.)

Un nom peut être entendu de deux manières : Dans sa signification primitive d'abord et puis selon l'usage reçu. Cela paroît clairement dans le mot vision, lequel a été d'abord employé pour exprimer l'acte du sens de la vue; mais à cause de la noblesse et de la certitude qui distingue ce sens, ce mot s'applique par extension, dans l'usage ordinaire, à toutes connoissances résultant même des autres sens. Nous disons en effet : Voyez le goût de cet objet, voyez comme il sent, voyez comme il est chaud. Nous étendons ultérieurement ce mot à la connoissance intellectuelle, suivant cette parole de l'Evangile, *Matth.*, V, 8 : « Heureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu. » Il faut donc en dire de même du mot lumière. En premier lieu il a été établi pour exprimer ce qui fai la manifestation au sens de la vue; puis il a exprimé par extension tout ce qui produit une manifestation ou connoissance quelconque. Si donc le mot lumière est pris dans sa signification primitive, ce n'est que métaphoriquement qu'on peut l'entendre des choses spirituelles, comme le dit saint Ambroise; mais s'il est entendu selon l'usage ordinaire qui l'applique à toute espèce de manifestation, il peut alors être proprement transporté aux choses spirituelles.

De là résulte clairement la réponse aux objections.

(Conclusio. — Lumen quoad usum, assumitur ad significandum quodcumque manifestationem et cognitionem facit; quoad primam verò ejus impositionem, ut scilicet importet manifestationem in sensu visus, non nisi metaphoricè in spiritualibus assumitur.)

Respondeo dicendum, quòd de aliquo nomine dupliciter convenit loqui : uno modo, secundum primam ejus impositionem; alio modo secundum usum nominis; sicut patet in nomine visionis, quod primo impositum est ad significandum actum sensus visus, sed propter dignitatem et certitudinem hujus sensus, extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum; dicimus enim : « Vide quomodo sapit, vel quomodo redolet, vel quomodo est calidum (1). » Et ulterius etiam ad cognitionem intellectus, secundum illud *Matth.*, V : « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. » Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primò quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in sensu visus; postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphoricè in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit. Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic propriè in spiritualibus dicitur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

quædam quæ evidenter proprietatem deitatis ostendunt : sunt quæ similitudinem Patris et Filii; sunt etiam quæ perspicuam divinæ majestatis exprimunt unitatem; proprietatis itaque sunt generatio, Deus, Filius, Verbum; similitudinis, splendor, character, etc.

(1) Usurpatum ex Augustino, lib. X, *Confessionum*, cap. 35, paulò aliter et pleniùs his verbis : *Ad oculos proprii videre pertinet : utimur autem hoc verbo etiam in cæteris sensibus cùm eos ad cognoscendum intendimus : dicimus enim non solum, vide quid luceat (quod soli oculi sentire possunt), sed etiam, vide quid sapiat, vide quam durum sit*, etc.

ARTICLE II.

La lumière est-elle un corps ?

Il paroît qúe la lumière est un corps. 1° Saint Augustin dit, *De lib. arbitr.*, V : « La lumière occupe le premier rang parmi les corps. » Donc la lumière est un corps.

2° Le Philosophe dit, *Top.*, V, 3 : « La lumière est l'éclat du feu. » Or le feu est un corps. Donc la lumière l'est aussi.

3° Etre transporté, divisé, réfléchi, c'est le propre des corps. Or tout cela convient à la lumière ou bien aux rayons ; car divers rayons peuvent être réunis ou séparés, comme le dit saint Denis dans son traité des *Noms divins*. Puisque c'est là le propre des corps, il s'ensuit que la lumière est un corps.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Deux corps ne peuvent en effet se trouver ensemble dans le même lieu. Or la lumière se trouve avec l'air dans le même lieu. Donc la lumière n'est pas un corps.

(Conclusion. — L'illumination étant une chose instantanée et simultanée dans tous les points du même lieu, la lumière elle-même n'est pas un corps.)

Il est impossible que la lumière soit un corps (1). Et cela peut être démontré de trois manières. Premièrement, sous le rapport du lieu. Car le lieu d'un corps quelconque est différent du lieu d'un autre corps ; et il n'est pas possible dans l'ordre de la nature que deux corps occupent en

(1) Malgré les erreurs matérielles qui se trouvent ici dans le raisonnement de saint Thomas, et qui s'expliquent naturellement par l'état de la science à son époque, il seroit peut-être imprudent de repousser immédiatement sa conclusion touchant la lumière, sans en avoir auparavant examiné la valeur. Pour bien comprendre cet article, il importe de ne pas le séparer de l'article suivant. Le docteur angélique ne nous paroît considérer ici que le phénomène de la lumière proprement dit. Or nous croyons que tous les savants de bonne foi avoueront sans peine que ce phénomène ne se trouve pas tellement expliqué dans les travaux même les plus avancés de notre époque, qu'on puisse clairement en assigner la nature et la cause.

ARTICULUS II.

Utrùm lux sit corpus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd lux sit corpus. Dicit enim Augustinus in lib. *De lib. arbitr.* (lib. III, cap. 5), quòd « lux in corporibus primum tenet locum. » Ergo lux est corpus.

2. Præterea, Philosophus dicit (lib. V, *Top.*, cap. 3), quòd « lumen est species ignis. » Sed ignis est corpus. Ergo lumen est corpus.

3. Præterea, ferri, intersecari, et reflecti est propriè corporum. Hæc autem omnia attribuuntur lumini vel radio ; conjunguntur etiam diversi radii, et separantur, ut Dionysius dicit, II. cap. *De div. Nom.* Quod etiam videtur non nisi corporibus convenire posse. Ergo lumen est corpus.

Sed contra, duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Sed lumen est simul cum aere. Ergo lumen non est corpus.

(Conclusio. — Cùm illuminatio fiat in instanti et in omnem partem, lumen ipsum non est corpus.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est lumen esse corpus. Quod quidem apparet tripliciter. Primò quidem ex parte loci. Nam locus cujuslibet corporis est alius à loco alterius corporis, nec est possibile secundum naturam duo corpora esse simul in eodem loco, qualiacunque

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 2, quæst. 1, art. 3 ad 4 ; et dist. 30, quæst. 2, art. 1 ; et II, *De cœlo*, lect. 10, col. 5 ; et in II, *De anima*, lect. 14.

même temps un même lieu, quels que soient ces corps, puisque la contiguïté exige la distinction des positions réciproques. Secondement, sous le rapport du mouvement. Si la lumière étoit un corps, l'illumination seroit un mouvement local et corporel. Or il n'est aucun mouvement local et corporel qui puisse être instantané ; car tout ce qui a un mouvement local doit parvenir au milieu de l'espace par exemple avant d'en atteindre l'extrémité ; et l'illumination est instantanée sur tous les points. On ne peut pas dire que l'illumination se produise dans un instant imperceptible ; car si le temps pouvoit être inaperçu dans un petit espace, il ne pourroit l'être dans un espace très-considérable, par exemple de l'orient à l'occident. Aussitôt en effet que le soleil brille à un point de l'horizon, tout l'hémisphère est illuminé jusqu'à l'extrémité opposée. Sous le rapport du mouvement, il y a encore une autre chose à considérer : c'est que tout corps a son mouvement naturel et déterminé. Or le mouvement de l'illumination se fait sur tous les points, et pas plus en ligne circulaire qu'en ligne droite. Il est donc manifeste que l'illumination n'est pas le mouvement local d'un corps. Cela se démontre encore sous le rapport de la génération et de la corruption. Si la lumière étoit un corps, quand l'air s'obscurcit par l'absence du corps lumineux, la lumière devroit se corrompre, sa matière recevroit une autre forme. C'est ce qui n'est pas, à moins qu'on ne dise que les ténèbres aussi sont un corps. On ne voit pas d'ailleurs de quelle matière seroit chaque jour engendré un corps assez grand pour remplir tout un hémisphère. Il est en outre ridicule de dire qu'un si grand corps se corrompt par la seule absence du luminaire. Que si l'on prétend que la lumière ne se corrompt pas, mais bien qu'elle accompagne le soleil et se répand par son influence, que pourra-t-on dire quand une maison est plongée dans l'obscurité parce qu'un corps opaque aura été placé autour du flambeau qui l'éclairoit ? Il ne paroît pas que la lumière

---

corpora sint ; quia contiguum requirit distinctionem in situ. Secundò, apparet idem ex ratione motus. Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporis ; nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti, quia omne quod movetur localiter, necesse est quod prius perveniat ad medium magnitudinis, quam ad extremum ; illuminatio autem fit in instanti. Nec potest dici quòd fiat in tempore imperceptibili ; quia in parvo spatio posset tempus latere, in magno autem spatio, putà ab Oriente in Occidentem, tempus latere non posset. Statim enim cùm sol est in puncto horizontis, illuminatur totum hemisphæriuùr usque ad punctum oppositum. Est etiam aliud considerandum ex parte motus : quia omne corpus habet motum naturalem determinatum. Motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundum circulum, quam secundum rectitudinem. Unde manifestum est, quòd illuminatio non est motus localis alicujus corporis. Tertio apparet idem ex parte generationis et corruptionis. Si enim lumen esset corpus, quando aer obtenebrescit per absentiam luminaris, sequeretur quod corpus luminis corrumperetur, et quod materia ejus acciperet aliam formam ; quod non apparet, nisi aliquis dicat etiam tenebras esse corpus. Nec etiam apparet ex qua materia tantum corpus, quod replet medium hemisphærium, quotidie generetur. Ridiculum est etiam dicere, quod ad solam absentiam luminaris tantum corpus corrumpatur. Si quis etiam dicat quod non corrumpitur, sed simul cum sole accedit, et circumfertur, quòd dici poterit de hoc quod ad impositionem alicujus corporis circa candelam tota domus obscuratur ? Nec videtur, quòd lumen congregetur circa candelam ; quia non apparet ibi major claritas post,

se soit concentrée autour de ce flambeau, car il n'y a pas plus de clarté qu'auparavant. Ce n'est donc pas la raison seule, ce sont encore les sens qui nous obligent à conclure que la lumière ne sauroit être un corps.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin entend par lumière un corps lumineux en acte, c'est-à-dire le feu, le plus noble des quatre éléments.

2° Aristote nomme lumière le feu considéré dans sa matière propre ; le feu dans la matière éthérée est appelé flamme, et charbon dans la matière terrestre. Du reste il ne faut pas attacher trop d'importance à ces exemples cités par Aristote dans ses Traités de Logique ; car il ne les rapporte que comme des choses probables dans l'opinion d'autres auteurs.

3° Ce qui est dit de la lumière doit être entendu métaphoriquement et pourroit également être dit de la chaleur. Comme le mouvement local est en effet le premier des mouvements, suivant la doctrine d'Aristote, nous nous servons d'expressions appartenant au mouvement local pour les appliquer à toutes sortes de mouvements, en les détournant de leur sens primitif ; de la même manière que le mot distance, par exemple, emprunté aux rapports de lieu, s'applique à toutes les choses contraires, comme le fait également observer le Philosophe.

ARTICLE III.

La lumière est-elle une qualité?

Il paroît que la lumière n'est pas une qualité. 1° Toute qualité demeure dans son sujet, après même que l'agent s'est retiré ; ainsi la chaleur demeure dans l'eau alors même que l'eau n'est plus sur le feu. Or la lumière ne demeure pas dans l'air quand le corps lumineux s'est retiré. Donc la lumière n'est pas une qualité.

2° Toute qualité sensible a son contraire ; ainsi le chaud a le froid pour

---

quàm ante. Quia ergo omnia hæc non solum rationi, sed sensui etiam repugnant, dicendum est, quòd impossibile est lumen esse corpus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus accipit lucem pro corpore lucido in actu, scilicet pro igne, quòd inter quatuor elementa nobilissimum est.

Ad secundum dicendum, quòd Aristoteles *lumen* nominat ignem in propria materia ; sicut ignis in materia aerea dicitur *flamma*, et in materia terrea dicitur *carbo*. Non tamen est multum curandum de eis exemplis quæ Aristoteles inducit in libris logicalibus ; quia inducit ea ut probabilia secundum opinionem aliorum.

Ad tertium dicendum, quòd omnia illa attribuuntur lumini metaphor. sicut etiam possent attribui calori. Quia enim motus localis est naturaliter primus motuum (ut probatur in VIII. *Phys.*), utimur nominibus pertinentibus ad motum localem in alteratione et in omnibus motibus ; sicut etiam nomen distantiæ derivatum est à loco ad omnia contraria, ut dicitur in X. *Metaphys.*

ARTICULUS III.

Utrùm lux sit qualitas.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd lux non sit qualitas. Omnis enim qualitas permanet in subjecto, etiam postquam agens discesserit ; sicut calor in aqua postquam removetur ab igne. Sed lumen non remanet in aere, recedente luminari. Ergo lumen non est qualitas.

2. Præterea, omnis qualitas sensibilis habet contrarium, sicut calido contrariatur frigidum,

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 13, art. 3 et 4 ; et quæst. de spiritualibus creaturis, art. 8 ad 12 ; et in II, *De anima*, lect. 14 ; et *Opusc.* 9, qu. 7 ; et II, *De cœlo*, lect. 10, col. 5.

contraire, au blanc est opposé le noir. Mais la lumière n'a pas de contraires; car l'obscurité n'est que la privation de la lumière. Donc la lumière n'est pas une qualité sensible.

3° La cause est antérieure à l'effet. Or la lumière des corps célestes produit les formes substantielles dans les corps inférieurs; elle donne même l'être intelligible aux couleurs, puisqu'elle les rend visibles en acte. Donc la lumière n'est pas une qualité sensible, mais plutôt une forme substantielle ou spirituelle.

Mais saint Jean Damascène dit au contraire que la lumière est une certaine qualité.

(Conclusion. — La lumière n'étant pas une substance ni une simple vertu intentionnelle, il faut nécessairement qu'elle soit une sorte de qualité active attachée par elle-même au corps lumineux.)

Quelques-uns ont prétendu que la lumière n'avoit pas dans l'air son être naturel, comme la couleur sur le mur; et qu'elle n'avoit là qu'une sorte d'être intentionnel, comme l'image de la couleur dans l'air. Mais cela ne sauroit avoir lieu pour deux raisons. La première, c'est que le nom de lumière s'applique immédiatement à l'air; ainsi l'air devient lumineux en acte; tandis qu'il n'en est pas de même de la couleur, puisqu'on ne dit pas que l'air est coloré. La seconde raison, c'est que la lumière exerce son action dans la nature, puisque les corps se réchauffent par les rayons du soleil; tandis que les vertus intentionnelles ne causent aucune modification dans la nature. D'autres ont prétendu que la lumière étoit la forme substantielle du soleil. Mais cela est également impossible pour deux raisons : d'abord parce qu'aucune forme substantielle n'est pas sensible par elle-même, car la substance même d'une chose est l'objet de l'intellect, comme le dit le Philosophe; et la lumière est visible par elle-même.

---

et albo nigrum. Sed lumini nihil est contrarium; tenebra enim est privatio luminis. Ergo lumen non est qualitas sensibilis.

3. Præterea, causa est potior effectu. Sed lux cœlestium corporum causat formas substantiales in istis inferioribus; dat etiam *esse* spirituale coloribus, quia facit eos visibiles actu. Ergo lux non est aliqua qualitas sensibilis; sed magis substantialis forma, aut spiritualis.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in lib. 1, quòd lux est quædam qualitas (1).

(Conclusio. — Cùm lumen non sit substantia, neque intentio, necesse est esse quandam activam qualitatem consequentem per se corpus lucens.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt quod lumen in aere non habet *esse* naturale, sicut color in pariete; sed *esse* intentionale, sicut similitudo coloris in aere. Sed hoc non potest esse, propter duo. Primò quidem, quia lumen denominat aerem. Fit enim aer luminosus in actu. Color verò non denominat ipsum, non enim dicitur aer coloratus. Secundò, quia lumen habet effectum in natura, quia per radios solis calefiunt corpora; intentiones autem non causant transmutationes naturales. Alii verò dixerunt, quòd lux est forma substantialis solis. Sed hoc etiam apparet impossibile propter duo. Primò quidem, quia nulla forma substantialis est per se sensibilis, quia ipsum *quid est*, est objectum intellectus, ut dicitur in III. *De anima* (text. 26). Lux autem est secundum se visibilis.

(1) Sic enim ibi, cap. 9, *Lux quæ ab igne inseparabiliter gignitur, in ipso semper manens non habet propriam subsistentiam præter ignem; est enim naturalis qualitas ignis.* Quod ad Filii differentiam affert, qui quamvis ut lux inseparabiliter à Patre procedat, subsistentiam tamen suam habet à paterna distinctam.

Il est impossible, en second lieu, que ce qui est forme substantielle dans une chose soit forme accidentelle dans une autre ; car c'est le propre de la forme substantielle de constituer l'être dans son espèce, et cette propriété lui est inhérente toujours et partout. Or la lumière n'est pas la forme substantielle de l'air ; sans cela l'air se corromproit quand elle se retire. Donc elle n'est pas non plus la forme substantielle du soleil. Il faut dire par conséquent que comme la chaleur est la qualité active qui accompagne la forme substantielle du feu, la lumière est la qualité active qui accompagne la forme substantielle du soleil ou de tout autre corps lumineux de soi, s'il en existe. Et la preuve de cela, c'est que les rayons des diverses étoiles produisent des effets divers suivant les différentes natures des corps.

Je réponds aux arguments : 1° La qualité étant inhérente à la forme substantielle, le sujet peut être diversement affecté par la présence de cette qualité comme il l'est par la présence de la forme. Quand la matière reçoit parfaitement la forme, la qualité qui accompagne la forme a plus de force et de stabilité, comme par exemple si l'eau étoit changée en feu. Mais quand la forme substantielle est reçue d'une manière imparfaite et n'est en quelque sorte qu'ébauchée, la qualité qui l'accompagne ne subsiste que pour un temps limité ; comme on le voit dans l'eau chauffée, laquelle revient ensuite à sa nature. L'illumination ne se produit pas par une certaine transformation de la matière provenant de la présence d'une forme substantielle, en sorte qu'il y ait au moins un commencement de forme. Et voilà pourquoi la lumière ne subsiste que pendant la présence de l'agent.

2° La lumière n'a pas de contraire comme étant une qualité naturelle d'un premier corps, qui est la source de cette même lumière et qui est exempt de contrariété.

3° De même que la chaleur agit, pour produire la forme du feu, par manière d'instrument et par la vertu de la forme substantielle ; de même

---

Secundo, quia impossibile est ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio; quia formæ substantiali per se convenit constituere in specie, unde semper et in omnibus adest ei. Lux autem non est forma substantialis aeris, alioquin ea recedente corrumperetur. Unde non potest esse forma substantialis solis. Dicendum est ergo, quòd sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cujuscunque alterius corporis à se lucentis, si aliquod aliud tale est. Cujus signum est, quòd radii diversarum stellarum habent diversos effectus, secundum diversas naturas corporum.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm qualitas consequatur formam substantialem, diversimodè se habet subjectum ad receptionem qualitatis, sicut se habet ad receptionem formæ. Cùm enim materia perfecte recipit formam, firmiter stabilitur etiam qualitas consequens formam, sicut si aqua convertatur in ignem. Cùm verò forma substantialis recipitur imperfectè secundum inchoationem quandam, qualitas consequens manet quidem aliquandiu, sed non semper; sicut patet in aqua calefacta, quæ redit ad suam naturam. Sed illuminatio non fit per aliquam transmutationem materiæ ad susceptionem formæ substantialis, ut fiat quasi incohatio aliqua formæ. Et ideo lumen non remanet nisi ad præsentiam agentis.

Ad secundum dicendum, quòd accidit luci quod non habeat contrarium, in quantum est qualitas naturalis primi corporis alterantis, quòd est à contrarietate elongatum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut calor agit ad formam ignis, quasi instrumentaliter, in virtute formæ substantialis; ita lumen agit

aussi la lumière agit par manière d'instrument et par la vertu des corps célestes, pour produire des formes substantielles et pour rendre les couleurs visibles en acte; elle agit ainsi en tant qu'elle est une qualité du premier corps sensible.

ARTICLE IV.

La production de la lumière est-elle convenablement placée au premier jour?

Il paroît que la production de la lumière n'est pas convenablement placée au premier jour. 1° La lumière est une certaine qualité, comme on vient de le dire. Or une qualité étant un accident ne doit pas venir en premier lieu, et n'est rationnellement qu'une conséquence. Ce n'est donc pas au premier jour qu'il faut placer la production de la lumière.

2° C'est au moyen de la lumière que la nuit est distinguée du jour. Or cela se fait par le soleil qui n'est dit avoir été créé que le quatrième jour. Donc ce n'est pas au premier jour que devoit être placée la création de la lumière.

3° La nuit et le jour se produisent par le mouvement circulaire d'un corps lumineux. Or le mouvement circulaire est le mouvement propre du firmament qui n'est dit avoir été fait que le second jour. Donc ce n'est pas au premier jour que dut être créée la lumière destinée à marquer la distinction du jour et de la nuit.

4° Si l'on dit qu'il faut entendre cela de la lumière spirituelle, nous répondrons que la lumière créée au premier jour est mise en opposition avec les ténèbres. Or il n'y avoit pas au commencement des ténèbres spirituelles, puisque les démons avoient eux-mêmes été bons à l'origine, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut. Donc il ne falloit pas placer au premier jour la création de la lumière.

Mais disons au contraire que la chose sans laquelle le jour ne peut pas être devoit sans doute être créée le premier jour. Or le jour ne peut pas être

---

quasi instrumentaliter, in virtute corporum cœlestium, ad producendas formas substantiales, et ad hoc quod faciat colores visibiles actu, in quantum est qualitas primi corporis sensibilis.

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter lucis productio in prima die ponatur.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter lucis productio in prima die ponatur. Est enim lux qualitas quædam, ut dictum est. Qualitas autem, cùm sit accidens, non habet rationem primi, sed magis rationem postremi. Non ergo prima die debet poni productio lucis.

2. Præterea, per lucem distinguitur nox à die. Hoc autem fit per solem qui ponitur factus die quarta. Ergo non debuit poni productio lucis prima die.

3. Præterea, nox et dies fit per circularem motum corporis lucidi. Sed circularis motus est proprius firmamenti, quod legitur factum die secunda. Ergo non debuit poni in prima die productio lucis distinguentis noctem et diem.

4. Præterea, si dicatur quod intelligitur de luce spirituali, contra, lux quæ legitur facta prima die facit distinctionem à tenebris. Sed non erant in principio spirituales tenebræ, quia etiam dæmones fuerunt à principio boni, ut supra dictum est (qu. 63, art. 3). Non ergo prima die debuit poni productio lucis.

Sed contra, id sine quo non potest esse dies, oportuit fieri in prima die. Sed sine luce non

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 13, art. 4; et *ad Galat.*, IV, lect. 6, in fine.

sans la lumière. Donc c'est au premier jour que la lumière a dû être faite.

(Conclusion. — L'ordre de la sagesse divine exigeoit que la lumière fût faite le premier jour (1).)

Il existe deux sentiments sur la production de la lumière. Saint Augustin donnant à entendre qu'il ne convenoit pas que Moïse eût omis entièrement de rapporter la création spirituelle, dit que dans ce texte : Dieu créa au commencement le ciel et la terre, le mot ciel représente la nature spirituelle encore informe, et le mot terre représente la matière informe de la créature corporelle. Or comme la nature spirituelle est plus noble que la nature corporelle, elle a dû être formée la première ; et la formation de la nature spirituelle est exprimée par la production de la lumière, laquelle doit être entendue de la lumière spirituelle, car la formation de la nature spirituelle consiste dans son illumination, c'est par là qu'elle adhère au Verbe de Dieu. D'autres Pères jugent que Moïse a réellement omis la production de la créature spirituelle. Mais ils expliquent diversement ce silence. Saint Basile dit que Moïse prend le commencement de sa narration à l'origine du temps tel qu'il s'applique aux choses sensibles ; et que la nature spirituelle ou angélique devoit être

(1) La création de la lumière au premier jour, tandis que le soleil n'est créé que le quatrième, sembloit impliquer une contradiction réelle, et fournit longtemps un thème fécond d'accusations et de railleries à la science ennemie de la révélation. Nul n'ignore aujourd'hui que l'ordre établi par Moïse est le plus conforme, ou plutôt le seul conforme à la science véritable. Il résulte évidemment des profondes recherches d'Young, de Fresnel et d'Arago, que la lumière est produite par les vibrations imprimées à un fluide extrêmement subtil répandu dans tout l'univers. Ce fluide, le soleil n'en est pas la source, il existe indépendamment de lui ; et rien n'empêche par conséquent qu'il n'ait existé antérieurement. Le soleil est bien dans l'état actuel du monde la cause principale des vibrations imprimées à ce fluide, et par là même du phénomène de la lumière ; mais il existe d'autres causes nombreuses et puissantes, telles que la combustion, certaines combinaisons chimiques et l'électricité, qui produisent à différents degrés le phénomène lumineux. « L'Ecriture, dit un savant géologue, Marcel de Serres, a donc deviné le résultat des découvertes les plus récentes, en disant que la lumière a été mise en action et en mouvement à la première époque. Elle prête son appui et son autorité à la science, loin d'être en opposition avec les connoissances physiques. » Quant aux raisons de convenance et d'harmonie qui ont fait que Dieu a créé la lumière au premier jour, nous ne les toucherons pas ici. Elles sont indiquées par le docteur angélique ; elles ont été magnifiquement développées par les Pères de l'Eglise et ceux de ses docteurs qui ont traité de la création d'une manière plus ou moins directe.

---

potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri prima die.

(Conclusio. — Decuit divinæ sapientiæ ordinem ut primo die lux fieret.)

Respondeo dicendum, quòd de productione lucis est duplex opinio. Augustinus enim videtur dicere, quod non fuerit conveniens Moysem prætermisisse spiritualis creaturæ productionem ; et ideo dicit, quòd cum dicitur, « In principio creavit Deus cœlum et terram, » per cœlum intelligitur spiritualis natura adhuc informis ; per terram autem intelligitur materia informis corporalis creaturæ. Et quia natura spiritualis dignior est quàm corporalis, fuit prius formanda. Formatio igitur spiritualis naturæ significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali, formatio enim naturæ spiritualis est per hoc quod illuminatur, ut adhæreat verbo Dei. Aliis autem videtur quod sit prætermissa à Moyse productio spiritualis creaturæ. Sed hujus rationem diversimodè assignant. Basilius enim (*Hom.* I, *in Hexam.*) dicit, quod Moyses principium narrationis suæ fecit à principio quod ad tempus pertinet sensibilium rerum ; sed spiritualis natura, id est, angelica, prætermittitur, quia fuit antea creata.

omise par lui comme ayant été créée auparavant. Saint Chrysostôme en donne une autre raison : c'est que Moïse parloit à un peuple grossier qui ne pouvoit rien comprendre que les choses corporelles, et qu'il vouloit d'ailleurs détourner de l'idolâtrie. Et ce peuple eût trouvé une occasion d'idolâtrie dans la révélation des substances supérieures à toutes les créatures corporelles, substances qu'il n'auroit pas manqué de regarder comme des dieux, puisqu'il éprouvoit une si grande propension à rendre les honneurs divins au soleil, à la lune et aux étoiles ; superstition qui lui est défendue par le Deutéronome. Moïse, en parlant de la créature corporelle, avoit posé sous plusieurs rapports la matière informe. Premièrement, quand il avoit dit : La terre étoit informe et toute nue ; puis encore dans ces autres paroles : Les ténèbres étoient sur la face de l'abîme. Or il falloit que cet état informe des ténèbres fût écarté le premier par la production de la lumière, et cela pour deux raisons : d'abord parce que la lumière est comme nous l'avons dit la qualité du premier corps, c'est donc par elle qu'a dû commencer la formation du monde ; puis à cause de la généralité de la lumière, car c'est par elle que les corps inférieurs sont en rapport avec les corps supérieurs. Et de même que dans l'intelligence des choses on va du plus commun au moins commun ; de même en est-il dans l'opération. Ainsi l'être vivant vient à l'existence avant l'animal, et l'animal avant l'homme, comme il est dit dans le livre de la *Génération des animaux*. Il a donc fallu que dans l'ordre de la sagesse divine, parmi les œuvres de distinction, la lumière figurât la première, comme étant la forme du premier corps et la qualité la plus générale. Saint Basile ajoute une troisième raison, c'est que toutes les autres œuvres sont manifestées par la lumière. On peut enfin ajouter une quatrième raison qui a été touchée dans les objections, c'est que le jour ne peut pas exister sans la lumière. Il a donc fallu que la lumière ait été faite au premier jour.

Chrysostomus autem assignat aliam rationem, quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia potest capere, quem etiam ab idololatria revocare volebat. Assumpsissent autem idololatriæ occasionem, si propositæ fuissent eis aliquæ substantiæ supra omnes corporeas creaturas, eas enim reputassent deos; cùm etiam proni essent ad hoc quod solem, et lunam, et stellas colerent tanquam deos ; quod eis inhibetur *Deuter.*, IV (1). Præmissa autem fuerat circa creaturam corporalem multiplex informitas. Una quidem in hoc quod dicebatur : « Terra erat inanis et vacua ; » alia verò in hoc quod dicebatur : « Tenebræ erant super faciem abyssi. » Necessarium autem fuit ut informitas tenebrarum primo removeretur per lucis productionem, propter duo. Primò quidem quia lux, ut dictum est (art. 3), est qualitas primi corporis, unde secundum eam primò fuit mundus formandus. Secundò propter communitatem lucis; communicant enim in ea inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur à communioribus, ita etiam in operatione ; nam prius generatur vivum quàm animal, et animal quàm homo, ut dicitur in lib. *De generatione animalium* (lib. II, cap. 3). Sic ergo oportuit ordinem divinæ sapientiæ manifestari, ut prima inter opera distinctionis produceretur lux, tanquam primi corporis forma, et tanquam communior. Basilius tamen posuit tertiam rationem, quia per lucem omnia alia manifestantur. Potest et quarta ratio addi, quæ in objiciendo est tacta ; quia dies non potest esse sine luce. Unde oportuit in prima die fieri lucem.

(1) Ubi vers. 19, sic dicitur : *Ne fortè elevatis oculis ad cœlum, videas solem et lunam*

Je réponds aux arguments : 1° Dans l'opinion de ceux qui veulent que la matière informe ait précédé par le temps la matière formée, il faut dire que la matière informe a été créée au commencement sous des formes substantielles, et qu'ensuite elle a été formée dans des conditions accidentelles parmi lesquelles la lumière occupe le premier rang.

2° Quelques-uns pensent que la lumière fut d'abord une sorte de nuée lumineuse, et que celle-ci revint à sa matière première après la création du soleil. Mais c'est là une chose qu'on ne sauroit admettre ; car l'Ecriture pose au commencement de la Genèse l'institution de la nature, qui a dû persister ensuite ; il n'est donc pas permis de dire qu'une chose faite à ce moment a cessé d'être plus tard. Aussi quelques-uns disent-ils que cette nuée lumineuse subsiste encore et qu'elle est unie au soleil de manière à ne pouvoir en être discernée. Mais dans cette opinion cette nuée seroit inutile ; et il n'y a rien d'inutile dans les œuvres de Dieu. Et voilà pourquoi d'autres ont dit que de cette nuée a été formé le corps du soleil. Mais c'est ce qu'il n'est pas non plus permis de dire, si l'on suppose que le corps du soleil n'est pas de la nature des quatre éléments et qu'il est incorruptible par nature ; car alors sa matière ne peut être sous une autre forme. Il faut dire par conséquent avec saint Denis que cette lumière étoit la lumière même du soleil, mais dans un état encore informe, c'est-à-dire étant déjà la substance du soleil et possédant en général la puissance lumineuse, et qu'ensuite cette puissance est devenue spéciale et déterminée, propre à produire certains effets. Et dans ce sens, dès la création de cette lumière, la lumière a été distinguée des ténèbres sous un triple rapport : D'abord sous le rapport de la cause, en tant que dans la substance du soleil se trouvoit la cause de la lumière, et dans l'opacité de la terre la cause des ténèbres ; puis sous le rapport du lieu, puisque dans un hémisphère se

---

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum opinionem, quæ ponit informitatem materiæ duratione præcedere formationem, oportet dicere quòd materia à principio fuerit creata sub formis substantialibus, postmodum verò fuerit formata secundum aliquas conditiones accidentales, inter quas primum locum obtinet lux.

Ad secundum dicendum, quòd quidam dicunt lucem illam fuisse quamdam nubem lucidam, quæ postmodum facto sole in materiam præjacentem rediit. Sed istud non est conveniens, quia Scriptura in principio Genesis commemorat institutionem naturæ, quæ postmodum perseverat; unde non debet dici, quòd aliquid tunc factum fuerit, quod postmodum esse desierit. Et ideo alii dicunt, quòd illa nubes lucida adhuc remanet, et est conjuncta soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc illa nubes superflua remaneret; nihil autem est vanum in operibus Dei. Et ideo alii dicunt, quòd ex illa nube formatum est corpus solis. Sed hoc etiam dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de natura quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam; quia secundum hoc materia ejus non potest esse sub alia forma. Et ideo est dicendum, ut Dionysius dicit IV. cap. *De divin. Nom.*, quòd illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis, quantum ad hoc quòd jam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi, sed postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc, in productione hujus lucis distincta est lux à tenebris, quantum ad tria. Primò quidem quantùm ad causam, secundùm quod in substantia solis erat causa luminis, in opacitate autem terræ

et omnia astra cœli, et errore deceptus adores ea et colas quæ creavit Dominus in ministerium cunctis gentibus quæ sub cœlo sunt.

trouvoit la lumière, et l'obscurité dans un autre ; enfin sous le rapport du temps, puisque dans le même hémisphère la lumière et les ténèbres se succédoient dans des temps différents ; ce qui est exprimé par ces mots : Il appela la lumière jour et les ténèbres nuit.

3° D'après saint Basile, la lumière et les ténèbres se succédoient alors par l'émission et le retrait de la lumière et non par le mouvement.

Mais à cela saint Augustin objecte qu'il n'existoit alors aucune raison pour que la lumière fût ainsi successivement émise et retirée, puisqu'il n'y avoit ni hommes ni animaux à qui cette succession pût être utile. La nature d'un corps lumineux ne sauroit en outre retirer la lumière tandis que ce corps est présent ; cela ne pourroit avoir lieu que d'une manière miraculeuse. Or dans la première institution de la nature, il ne faut pas avoir recours au miracle, on doit voir seulement ce qu'exige la nature des choses, comme le dit le même saint Augustin. Voilà pourquoi il faut reconnoître qu'il existe dans le ciel un double mouvement : un mouvement commun à tout le ciel et duquel résulte le jour et la nuit, et celui-là paroît avoir été établi le premier jour ; un mouvement qui se diversifie suivant les différents corps et duquel résulte la diversité des jours entre eux aussi bien que celle des mois et des années. C'est pour cela qu'au premier jour se trouve seulement mentionnée la distinction du jour et de la nuit, laquelle est produite par le mouvement commun. C'est au quatrième jour qu'il est question de la diversité des jours, des temps et des années, quand il est dit des luminaires du firmament : « Pour qu'ils servent à marquer les temps, les jours et les années. » Cette diversité est produite par les mouvements propres.

4° La matière informe n'ayant pas précédé par le temps, suivant

---

causa tenebrarum. Secundò quantum ad locum ; quia in uno hemisphærio erat lumen, in alio tenebræ. Tertiò quantum ad tempus; quia in eodem hemisphærio secundum unam partem temporis erat lumen, secundum aliam tenebræ ; et hoc est quod dicitur : « Lucem vocavit diem, et tenebras noctem. »

Ad tertium dicendum, quòd Basilius (ubi supra) dicit lucem et tenebras tunc fuisse per emissionem et contractionem luminis, et non per motum.

Sed contra hoc objicit Augustinus (*super Gen. ad lit.*, cap. 16), quòd nulla ratio esset hujus vicissitudinis emittendi et retrahendi luminis, cùm homines et animalia non essent quorum usibus hoc deserviret (1). Et præterea hoc non habet natura corporis lucidi, ut retrahat lumen in sui præsentia ; sed miraculosè potest hoc fieri. In prima autem institutione naturæ, non quæritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, ut Augustinus dicit (lib. II. *super Gen. ad lit.*, cap. 1). Et ideo dicendum est quòd duplex est motus in cœlo : unus communis toti cœlo, qui facit diem et noctem ; et iste videtur institutus primo die. Alius autem est qui diversificatur per diversa corpora ; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium, et annorum. Et ideo in prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei, quæ fit per motum communem. In quarta autem die fit mentio de diversitate dierum, et temporum, et annorum, cùm dicitur : « Ut sint in tempora, et dies, et annos. » Quæ quidem diversitas fit per motus proprios.

Ad quartum dicendum, quòd secundum Augustinum informitas non præcedit formationem

1) Præsertim supposita creationis rerum successione per sex dies reales, quam non agnoscit tamen Augustinus, quia nonnisi quinto die animalia volatilia vel aquatica, vel sexto die animalia terrestria facta sunt, et post omnia homo.

saint Augustin, la matière formée, la production de la lumière, signifie dans cette opinion, la formation de la créature spirituelle, non de celle qui a été perfectionnée par la gloire, puisqu'elle n'a pas été créée avec cette gloire, comme nous l'avons dit ailleurs, mais de celle qui existoit par la grace, avec laquelle elle fut créée. Or par cette formation, la lumière se trouve encore séparée des ténèbres, c'est-à-dire d'une autre créature laissée dans un état informe. Si toute la créature a néanmoins été formée en même temps, la distinction n'a pas été faite par rapport à des ténèbres spirituelles déjà existantes, puisque le diable n'a pas été fait mauvais; elle l'a été par rapport à des ténèbres que Dieu prévoyoit devoir exister.

QUESTION LXVIII.

De l'œuvre du second jour.

Il faut ensuite examiner l'œuvre du second jour : quatre questions se présentent : 1° Le firmament a-t-il été fait le second jour? 2° Y a-t-il des eaux au-dessus du firmament? 3° Le firmament divise-t-il les eaux des eaux? 4° N'y a-t-il qu'un ciel, ou y en a-t-il plusieurs?

ARTICLE I.

Le firmament a-t-il été fait le second jour?

Il paroît que le firmament n'a pas été fait le second jour. 1° Il est dit dans la *Genèse*, I, 8 : « Dieu appela le firmament ciel. » Or le ciel a été fait avant un jour quelconque, puisqu'il est dit : « Au commencement,

---

duratione. Unde oportet dicere quòd per lucis productionem intelligatur formatio spiritualis creaturæ, non quæ est per gloriam perfecta, cum qua creata non fuit, sed quæ est per gratiam, cum qua creata fuit, ut dictum est (qu. 62, art. 3). Per hanc ergo lucem facta est divisio à tenebris, id est, ab informitate alterius creaturæ non formatæ. Sed si tota creatura simul formata fuit, facta est distinctio à tenebris spiritualibus non quæ tunc essent, quia diabolus non fuit creatus malus, sed quas Deus futuras prævidit.

QUÆSTIO LXVIII.

De opere secundæ diei, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de opere secundæ diei.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrum firmamentum sit factum secunda die. 2° Utrum aliquæ aquæ sint supra firmamentum. 3° Utrum firmamentum dividat aquas ab aquis. 4° Utrum sit unum cœlum tantum, vel plures.

ARTICULUS I.

Utrùm firmamentum sit factum secunda die.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd firmamentum non sit factum secunda die. Dicitur enim (*Genes.*, I : « Vocavit Deus firmamentum cœlum. » Sed cœlum factum est ante omnem diem, ut patet cùm dicitur : « In principio

Dieu créa le ciel et la terre. » Donc le firmament n'a pas été fait le second jour.

2° Les œuvres des six jours sont ordonnées selon le plan tracé par la sagesse divine. Or il ne conviendroit pas à la sagesse divine de faire après, ce qui naturellement doit être fait d'abord. Mais le firmament précède naturellement l'eau et la terre, dont on fait cependant mention avant la formation de la lumière, formation qui eut lieu le premier jour. Donc le firmament n'a pas été fait le second jour.

3° Tout ce qui a été fait dans les six jours a été formé d'une matière créée avant un jour quelconque. Or le firmament n'a pu être formé d'une matière préexistante; autrement, il seroit susceptible de génération et de corruption. Donc le firmament n'a pas été fait le second jour.

Mais il est écrit dans la *Genèse*, I, 6 : « Dieu dit : Que le firmament soit. » Après quoi vient : « Et se fit du matin et du soir le second jour. »

(Conclusion. — L'on peut, suivant la diverse acception que l'on donne au mot firmament et les deux ordres de la nature et du temps dans lesquels on le considère, accorder ou nier qu'il ait été fait le second jour.)

Dans ces sortes de questions, deux choses sont à observer, comme l'enseigne saint Augustin. La première est que la vérité de l'Ecriture doit être maintenue intacte. La seconde est que, l'Ecriture sainte pouvant être exposée de diverses manières, personne ne doit s'attacher à telle exposition particulière, au point de la soutenir lors même que des raisons certaines en rendroient la fausseté évidente; de peur que la sainte Ecriture ne devienne par là aux infidèles un sujet de dérision, et que le chemin de la foi

---

creavit Deus cœlum et terram. » Ergo firmamentum non est factum secunda die.

2. Præterea, opera sex dierum ordinantur secundum ordinem divinæ sapientiæ. Non conveniret autem divinæ sapientiæ, ut posterius faceret quod est naturaliter prius. Firmamentum autem est naturaliter prius aqua et terra, de quibus tamen fit mentio ante formationem lucis, quæ fuit prima die. Non ergo firmamentum factum est secunda die.

3. Præterea, omne quod est factum per sex dies, formatum est ex materia prius creata ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materia præexistente, quia esset generabile et corruptibile. Ergo firmamentum non est factum secunda die.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, I : « Dixit Deus : Fiat firmamentum. » Et postea sequitur : « Et factum est vespere et mane dies secundus. »

(Conclusio. — Pro diversa firmamenti acceptione secundum utrumque (natura scilicet et temporis) ordinem, vel concedi, vel negari potest firmamentum secundo die factum esse.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus docet, in hujusmodi quæstionibus duo sunt observanda. Primum quidem, ut veritas Scripturæ inconcussè teneatur. Secundum, cùm Scriptura divina multipliciter exponi possit, quòd nulli expositioni aliquis ita præcisè inhæreat, ut si certa ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturæ esse credebat, id nihilominus asserere præsumat (1), ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis

(1) Sic enim, lib. I, *Super Genesim ad lit.*, cap. 18, prope finem : *Et in rebus obscuris* (inquit), *si qua inde scripta etiam divina legerimus, quæ possint salvâ fide qua imbuimur, alias atque alias parere sententias, in nullam earum nos præcipiti affirmatione ita projiciamus, ut si forte diligentiùs discussa veritas eam rectè labefactaverit, corruamus : non pro sententia divinarum Scripturarum, sed pro nostra ita dimicantes, ut eam velimus Scripturarum esse quæ nostra est; cùm potiùs eam quæ Scripturarum est nostram esse velle debeamus.*

ne leur soit fermé. Il faut donc savoir que ces mots : le firmament a été fait le second jour, peuvent être entendus de deux façons : 1° Du firmament, dans lequel sont les astres ; et dans ce sens il faut accommoder nos expositions aux opinions diverses qu'ont eues les hommes sur le firmament. Car, certains ont dit que ce firmament étoit composé d'éléments. Ce fut l'opinion d'Empédocle, qui dit cependant que ce corps étoit indissoluble, parce que les éléments qui entroient dans sa composition étoient, non de natures opposées, mais amies. D'autres ont dit que le firmament étoit de la nature des quatre éléments, non comme un composé de divers éléments, mais comme un élément simple. Ce fut l'opinion de Platon qui avança que le corps céleste étoit l'élément du feu. D'autres ont dit que le ciel n'étoit pas de la nature des quatre éléments, mais qu'il formoit un cinquième corps, en dehors des quatre éléments. C'est l'opinion d'Aristote. Selon la première opinion, on pourroit accorder à la rigueur que le firmament a été fait, même quant à sa substance, le second jour ; car, à l'œuvre de création appartient de produire la substance propre des éléments, à l'œuvre de distinction et d'ornement appartient de former certaines choses particulières avec les éléments préexistants. Mais d'après l'opinion de Platon, on ne peut croire rationnellement que le firmament, quant à sa substance, ait été fait le second jour ; car, faire ainsi le firmament, est produire l'élément du feu. Or la production des éléments appartient à l'œuvre de création, selon ceux qui prétendent que la matière informe précède dans l'ordre du temps la matière formée ; parce que les formes des éléments sont les premières formes qui surviennent à la matière. Encore moins peut-on, d'après l'opinion d'Aristote, avancer que le firmament, quant à sa substance, ait été produit le second jour, en tant que ces jours désignent la succession du temps, parce que le ciel, incorrup-

---

via credendi præcludatur. Sciendum est ergo, quòd hoc quod legitur, firmamentum secunda die factum, dupliciter intelligi potest : uno modo de firmamento in quo sunt sidera ; et secundum hoc oportet nos diversimodè exponere secundum diversas opiniones hominum de firmamento. Quidam enim dixerunt firmamentum illud esse ex elementis compositum ; et hæc fuit opinio Empedoclis, qui tamen dixit ideo illud corpus indissolubile esse, quia in ejus compositione lis non erat, sed amicitia tantum. Alii verò dixerunt firmamentum esse de natura quatuor elementorum non quasi ex elementis compositum, sed quasi elementum simplex ; et hæc opinio fuit Platonis, qui posuit corpus cœleste esse elementum ignis. Alii verò dixerunt cœlum non esse de natura quatuor elementorum, sed esse quintum corpus, præter quatuor elementa. Et hæc est opinio Aristotelis (lib. 1, *De Cœlo*, text. 46 ad 82). Secundum igitur primam opinionem absolutè posset concedi quod firmamentum factum fuerit secunda die, etiam secundum suam substantiam ; nam ad opus creationis pertinet producere ipsam elementorum substantiam, ad opus autem distinctionis et ornatus, pertinet formare aliqua ex præexistentibus elementis. Secundum verò opinionem Platonis non est conveniens quod firmamentum credatur secundum suam substantiam esse factum secunda die ; nam facere firmamentum, secundum hoc, est producere elementum ignis ; productio autem elementorum pertinet ad opus creationis, secundum eos qui ponunt informitatem materiæ tempore præcedere formationem ; quia formæ elementorum sunt quæ primò adveniunt materiæ. Multò autem minus secundum opinionem Aristotelis poni potest quòd firmamentum secundum suam substantiam sit secunda die productum, secundum quod per istos dies successio temporis de-

tible de sa nature, possède une matière qui ne peut revêtir d'autre forme; il est donc impossible que le firmament ait été fait d'une matière antérieure dans l'ordre du temps. D'où il suit que la production de la substance du firmament appartient à l'œuvre de création. Mais une disposition particulière de cette substance, dans ces deux opinions, appartient à l'œuvre du second jour : ce que saint Denis, *De div. Nom.*, IV, dit de la lumière du soleil qui fut sans forme pendant les trois premiers jours, et ensuite la reçut le quatrième. Mais si ces jours désignent, non la succession du temps, mais seulement l'ordre indiqué par la nature, comme le veut saint Augustin, rien n'empêche de dire, quelle que soit l'opinion qu'on adopte, que la formation substantielle du firmament appartient au second jour. — 2° Par ce firmament que l'on dit avoir été fait le second jour, on peut entendre, non celui dans lequel sont fixées les étoiles, mais cette partie de l'air où se condensent les nuages, et que la densité de l'air, en cette partie, fait appeler firmament (1); car, on appelle corps capable de résistance ce qui est dense et solide, pour le distinguer du corps mathématique, comme le dit saint Basile. Et selon cette exposition, rien d'absurde ne résulte d'aucune de ces opinions. De là saint Augustin, *Sup. Ge-*

(1) On sait que les anciens regardoient les étoiles comme attachées à un corps solide et sphérique auquel ils avoient donné le nom de firmament. Il ne faut pas s'étonner de retrouver ces opinions dans saint Thomas, lorsqu'il s'agit d'expliquer la cosmogonie de Moïse et l'aspect général de l'univers. Il seroit absurde d'exiger que ce génie, quelque grand qu'on le suppose, se fût affranchi des idées de son époque et placé complètement en dehors des hypothèses scientifiques alors acceptées sans opposition. Mais on ne songeroit pas même, nous en avons la conviction, à exiger du docteur angélique ce qu'on peut bien regarder comme un effort surhumain, si ce profond génie ne s'étoit pas consacré à l'étude, à la défense des vérités religieuses. C'est presque toujours la religion qu'on attaque dans ses défenseurs; elle est la cause réelle et le but ultérieur des injustices dont on se rend coupable à leur égard. Au lieu d'accuser saint Thomas d'avoir été ce qu'il ne pouvoit ne pas être, on devroit bien plutôt s'étonner de le voir si souvent devancer les idées contemporaines, et pressentir en quelque sorte, comme il le fait évidemment ici à propos du firmament, les découvertes et les progrès si laborieusement accomplis par la science moderne. On sera à même de renouveler plus d'une fois cette observation, dans les différentes hypothèses qu'il émet pour expliquer un texte de la Genèse; il manque rarement de signaler la véritable, ou bien celle qui est la plus conforme à nos lumières actuelles; et l'on voit constamment aussi que celle-là est l'objet de sa prédilection.

---

signatur; quia cœlum, cùm sit secundum suam naturam incorruptibile, habet materiam quæ non potest subesse alteri formæ; unde impossibile est, quòd firmamentum sit factum ex materia prius tempore existente. Unde productio substantiæ firmamenti ad opus creationis pertinet. Sed aliqua formatio ejus, secundum has duas opiniones, pertinet ad opus secundæ diei; sicut etiam Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nom.*, quod lumen solis fuit informe in primo triduo, et postea fuit in quarta die formatum. Si autem per istos dies non designetur temporis successio, sed solùm ordo naturæ, ut Augustinus vult, nihil prohibet dicere, secundum quamcumque harum opinionum, formationem secundum substantiam firmamenti ad secundam diem pertinere. Potest autem et alio modo intelligi, ut per firmamentum quod legitur secunda die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixæ sunt stellæ, sed illa pars aeris, in qua condensantur nubes, et dicitur firmamentum propter spissitudinem aeris in parte illa; nam quod est spissum et solidum, dicitur esse corpus firmum; ad differentiam corporis mathematici, ut dicit Basilius. Et secundum hanc expositionem nihil repugnans sequitur-cuicunque opinioni. Unde Augustinus, II *Super Gen. ad lit.* (cap. 2), hanc expositionem com-

nes. ad litt., II, dit, en recommandant cette exposition : « J'estime cette interprétation très-digne de louange ; car ce qu'elle soutient, n'est point opposé à la foi, et s'appuie sur des raisons qui en légitiment l'acceptation. »

Je réponds aux arguments : 1° D'après saint Chrysostôme, Moïse indique d'abord sommairement ce que Dieu a fait, par ces paroles : « Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre ; » et il expose ensuite les diverses parties de son œuvre, comme si quelqu'un disoit : « Cet architecte a fait cette maison ; » ajoutant ensuite : « Il a d'abord posé les fondements, puis il a élevé les murs, et en dernier lieu a posé dessus le toit. » Et ainsi, lorsqu'il est dit : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre, » il ne faut pas entendre un ciel différent du firmament qu'on nous dit avoir été fait le second jour. On peut dire aussi, que le ciel qui fut créé le premier jour n'étoit pas le même que le firmament qu'on lit avoir été fait le second ; et cela peut être entendu de diverses manières : car, selon saint Augustin, le ciel qu'on lit avoir été fait le premier jour est la nature spirituelle non encore revêtue de sa forme, et le ciel qu'on voit fait dans le second jour, est le ciel corporel. D'après Bède et Strabus, le ciel qui fut créé le premier jour est le ciel empyrée ; le firmament qui fut créé le second est le ciel étoilé. Suivant saint Damascène, le ciel du premier jour est un ciel sphérique, sans étoiles, que mentionnent les philosophes en disant qu'il forme la neuvième sphère et le premier mobile qui constitue le mouvement diurne (1). Par le firmament du second jour, il entend le ciel étoilé. D'après une autre exposition que touche saint Augustin, le ciel du premier jour est le ciel étoilé lui-même ; le firmament du second jour

(1) L'existence de ce neuvième ciel, supérieur à tous les autres et qui les emportoit tous dans son mouvement, de manière à communiquer à l'univers l'ordre et l'harmonie que nous y

---

mendans, dicit : « Hanc considerationem laude dignissimam indico. Quod enim dixit, neque est contra fidem, et in promptu posito documento credi potest. »

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm Chrysostomum (*Homil. III in Genes.*), primò Moyses summariè dixit quin Deus fecit, præmittens : « In principio creavit Deus cœlum et terram ; » postea per partes explicavit, sicut si quis dicat : « Hic artifex fecit domum istam, » et postea subdat : « Primò fecit fundamenta, et postea erexit parietes, tertiò superposuit tectum. » Et sic non oportet nos aliud cœlum intelligere, cùm dicitur : « In principio creavit Deus cœlum et terram ; » et cùm dicitur quòd « secundâ die factum est firmamentum. » Potest etiam dici aliud esse cœlum quod legitur in principio creatum, et quod legitur secundâ die factum ; et hoc diversimodè : nam secundùm Augustinum *Super Genes.*, lib. I, cap. 9, cœlum quod legitur primo die factum, est *natura spiritualis informis;* cœlum autem quod legitur secundâ die factum, est *cœlum corporeum.* Secundùm verò Bedam et Strabum (1), cœlum quod legitur prima die factum, est *cœlum empyreum ;* firmamentum verò quod legitur secunda die factum, est *cœlum sidereum.* Secundùm verò Damascenum, cœlum quod legitur prima die factum, est quoddam *cœlum sphæricum* sine stellis, de quo philosophi loquuntur, dicentes ipsum esse nonam sphæram, et *mobile primum,* quod movetur motu diurno. Per firmamentum verò factum secunda die, intelligitur *cœlum sidereum.* Secundùm autem aliam expositionem quam Augustinus tangit, cœlum prima die factum, est etiam ipsum *cœlum sidereum.* Per firmamentum verò secunda die factum, intelligitur spatium aeris, in quo nubes

(1) Secundum Bedam quidem in *Hexameron* implicitè, cum cœlum vocat, quod *à volubi-*

est la partie de l'air dans laquelle les nuages se condensent, laquelle reçoit également le nom de ciel. Et pour désigner cette similitude de dénomination, il est dit que « Dieu appela le firmament ciel, » comme il avoit été dit plus haut, que « il appela la lumière jour, » parce que le jour est pris aussi pour l'espace de vingt-quatre heures. Ce que l'on peut encore observer dans les œuvres des autres jours, comme le dit le rabbin Moïse.

La solution du deuxième et du troisième argument est assez clairement indiquée dans ce qui vient d'être dit.

ARTICLE II.

Y a-t-il des eaux au-dessus du firmament?

Il paroît qu'il n'y a point d'eaux au-dessus du firmament. 1° L'eau est de sa nature pesante. Or le lieu propre d'un objet pesant est d'être en bas et non en haut. Donc les eaux ne sont pas au-dessus du firmament.

2° L'eau est fluide de sa nature. Or un fluide ne peut demeurer sur un corps sphérique, comme le montre l'expérience. Donc il ne peut y avoir d'eaux au-dessus du firmament, qui est un corps sphérique.

3° L'eau étant un élément, est destinée à la génération d'un corps composé; comme l'imparfait est destiné à donner naissance à ce qui est parfait. Or la mixtion ne peut avoir lieu au-dessus du firmament, mais seulement sur la terre. Donc l'eau seroit inutile au-dessus du firmament. Mais

remarquons, étoit une opinion généralement acceptée dans le moyen-âge; on trouve cette opinion dans les poètes aussi bien que dans les philosophes. On la trouve clairement exprimée par exemple dans la *Divine Comédie* de Dante, la grande épopée de ces temps. Du reste, cette idée, le moyen-âge l'avoit reçue de l'antiquité. Qu'il nous suffise de rappeler ici l'œuvre si remarquable de Cicéron connue sous le titre le *Songe de Scipion*. On ne sauroit voir plus clairement ni plus harmonieusement rendu le plan selon lequel les anciens concevoient l'organisation du monde.

---

condensantur, quod etiam *cœlum* æquivocè dicitur. Et ideo ad æquivocationem designandam signanter dicitur : « Vocavit Deus firmamentum cœlum, » sicut et suprà dixerat : « Vocavit lucem diem, » quia dies etiam pro spatio viginti quatuor horarum ponitur. Et idem est in aliis observandum, ut Rabbi Moyses dicit (1).

Ad secundum et tertium patet solutio ex suprà dictis.

ARTICULUS II.

Utrùm aquæ sint supra firmamentum.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd aquæ non sint supra firmamentum. Aqua enim est naturaliter gravis. Locus autem proprius gravi non est esse sursum, sed solùm deorsum. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

2. Præterea, naturaliter aqua est fluida. Sed quod est fluidum, non potest consistere super corpus rotundum, ut experimento patet. Ergo cùm firmamentum sit corpus rotundum, aqua non potest esse supra firmamentum.

3. Præterea, aqua cùm sit elementum, ordinatur ad generationem corporis mixti; sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Sed supra firmamentum non est locus mixtionis, sed supra terram. Ergo frustra aqua esset supra firmamentum. Nihil autem in operibus Dei est

litate mundi secretum et mox ut creatum est, sanctis angelis est impletum. Secundùm Strabum autem explicitè, cùm ait : *Cœlum non visibile firmamentum, sed empyreum id est igneum, quod à splendore non ab ardore sic dicitur* : ut ex utroque Glossa refert.

(1) Nempe *Barmaimon* seu Maimonis filius, lib. II, *Prophetarum*, cap. 30.

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 14, art. 2; et quæst. 4, de potent., art. 1 ad 5; et *Quodl.* 4, quæst. 2, art. 2.

rien n'est inutile dans les œuvres de Dieu. Donc, il n'y a point d'eaux au-dessus du firmament.

Mais il est dit dans la *Genèse*, I, que Dieu sépara les eaux qui étoient au-dessus du firmament, de celles qui étoient au-dessous.

(CONCLUSION. — Il y a, au-dessus du firmament, des eaux corporelles, qui, selon la diversité de nature ou d'acception qu'on attribue au firmament, se confondent avec lui, ou s'en distinguent.)

C'est pour cela que l'autorité de l'Ecriture sainte, comme le dit saint Augustin, *Sup. Gen. ad litt.*, II, 5, surpasse l'étendue de tout génie humain. Par suite, quel que soit le mode dont ces eaux sont au-dessus du firmament, et quelle que soit leur nature, nous ne pouvons douter qu'elles n'y soient réellement. Quant à leur nature, elle n'est pas assignée par tous de la même manière. Origène dit que les eaux qui sont au-dessus des cieux, sont des substances spirituelles : il est dit, *Ps.* CXLVIII, 14, « que les eaux qui sont au-dessus des cieux, louent le nom du Seigneur ; » et *Dan.*, III, 60, « que toutes les eaux qui sont au-dessus des cieux bénissent le Seigneur. » Mais saint Basile répond, *Hexam.*, III, que, si l'Ecriture s'exprime ainsi, ce n'est pas parce que ces eaux sont des créatures raisonnables, mais parce que le spectacle qu'elles offrent considéré attentivement par les esprits sérieux, tourne à la gloire du Créateur. C'est pour cela qu'au même endroit, on dit la même chose du feu, de la grêle et d'autres créatures de ce genre qui sont certainement connues comme dépourvues de raison. Il faut dire conséquemment, que ce sont des eaux corporelles, mais quant à leur nature il faut la définir diversement, suivant la diversité des opinions qu'on peut embrasser sur le firmament. Si par firmament on entend le ciel étoilé, à la nature duquel on fait contribuer les quatre éléments, on pourra, pour une raison semblable, croire les eaux qui sont au-dessus du firmament, de même nature que les eaux élémentaires. Mais si par firmament on entend le ciel étoilé, mais d'une nature diverse de celle des quatre éléments,

---

frustra. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, I, quòd « divisit aquas quæ erant supra firmamentum, ab his quæ erant sub firmamento. »

(CONCLUSIO. — Sunt aquæ corporales supra firmamentum, quæ tamen pro diversa firmamenti acceptione vel natura cum illo eædem, vel distinctæ sunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dicit Augustinus, lib. II *Super Gen. ad lit.* (cap. 5), « major est scripturæ hujus authoritas, quàm omnis humani ingenii capacitas. Unde quoquo modo et quales aquæ ibi sint, eas tamen ibi esse minimè dubitamus. » Quales autem sint illæ aquæ, non eodem modo ab omnibus assignatur. Origenes enim dicit quòd aquæ illæ quæ super cœlos sunt, sunt *spirituales substantiæ*. Unde in *Psalm.* CXLVIII dicitur : « Aquæ quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini ; » et *Dan.*, III : « Benedicite, aquæ omnes, quæ super cœlos sunt, Domino. » Sed ad hoc respondet Basilius in *Hexam.*, quòd « hoc non dicitur eo quòd aquæ sint rationales creaturæ, sed quia consideratio earum prudenter à sensum habentibus contemplata glorificationem perficit Creatoris. » Unde ibidem idem dicitur de igne et grandine, et hujusmodi, de quibus constat quòd non sunt rationales creaturæ. Dicendum est ergo, quòd sunt aquæ corporales, sed quales aquæ sint, oportet diversimodè diffinire secundùm diversam de firmamento sententiam. Si enim per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, quod ponitur esse de natura quatuor elementorum, pari ratione et aquæ quæ super cœlos sunt, ejusdem naturæ poterunt credi cum elementaribus aquis. Si autem per firma-

alors les eaux qui sont au-dessus du firmament ne seront pas de la nature de l'eau élémentaire. Mais, de même que selon Strabus, on appelle empyrée, c'est-à-dire de feu, le ciel à cause de sa splendeur, de même on appelle ciel aqueux, à cause de sa seule transparence, le ciel qui est au-dessus du ciel étoilé. Supposez même que le firmament soit d'une nature étrangère à celle des quatre éléments, on peut encore dire qu'il divise les eaux, si par eaux nous entendons, non l'eau élément, mais la matière informe des corps, comme le dit saint Augustin, *Sup. Gen. ad litt.* ; car dans ce cas, tout ce qui est entre les corps, divise les eaux. Si par firmament, on entend la partie de l'air dans laquelle se condensent les nuages, les eaux au-dessus du firmament sont les eaux qui, réduites en vapeur et élevées au-dessus d'une partie de l'atmosphère, donnent naissance aux pluies ; car dire que les eaux vaporisées s'élèvent au-dessus du ciel étoilé (comme l'ont dit quelques auteurs dont saint Augustin indique le sentiment, *Sup. Gen. ad litt.*, II), c'est soutenir l'impossible, soit à cause de la solidité du ciel, soit à cause de la région intermédiaire du feu qui consumeroit ces vapeurs, soit parce que le lieu vers lequel sont portés les corps légers et raréfiés, est au-dessous du cercle décrit par la lune, soit encore parce que les sens nous montrent les vapeurs ne s'élevant pas au sommet de certaines montagnes. Ce que l'on dit aussi de la raréfaction infinie dont un corps est susceptible, parce que les corps sont divisibles à l'infini, est dénué de fondement ; car un corps naturel n'est point divisé ou raréfié à l'infini, mais seulement jusqu'à un point déterminé.

Je réponds aux arguments : 1° Certains résolvent cet argument en disant que, bien que les eaux soient naturellement pesantes, elles sont retenues par la puissance divine au-dessus des cieux. Mais saint Augustin, *Sup. Gen. ad litt.*, II, rejette cette solution en disant qu'il faut chercher

---

mentum intelligatur cœlum sidereum, quod non sit de natura quatuor elementorum, tunc et aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, non erunt de natura elementarium aquarum. Sed sicut secundùm Strabum dicitur cœlum *empyreum*, id est igneum, propter solum splendorem, ita dicetur aliud cœlum *aqueum* propter solam diaphaneitatem, quod est supra cœlum sidereum. Posito etiam quòd firmamentum sit alterius naturæ præter quatuor elementa, adhuc potest dici quòd aquas dividit, si per aquam non elementum aquæ, sed materiam informem corporum intelligamus, ut Augustinus dicit *Super Genes. ad lit., Contra Manich.* (lib. I, cap. 6 et 7) : quia secundùm hoc quicquid est inter corpora, dividit aquas ab aquis. Si autem per firmamentum intelligatur pars aeris in qua nubes condensantur, sic aquæ quæ supra firmamentum sunt, sunt aquæ, quæ vaporabiliter resolutæ, supra aliquam partem aeris elevantur, ex quibus pluviæ generantur. Dicere enim quòd aquæ vaporabiliter resolutæ eleventur supra cœlum sidereum (ut quidam dixerunt, quorum opinionem Augustinus tangit in II *Super Genes. ad lit.*), est omnino impossibile ; tum propter soliditatem cœli, tum propter regionem ignis mediam, quæ hujusmodi vapores consumeret, tum quia locus, quò feruntur levia et rara, est infra concavum orbis lunæ, tum etiam, quia sensibiliter apparet vapores non elevari usque ad cacumina quorumdam montium. Quod etiam dicunt de rarefactione corporis in infinitum propter hoc quòd corpus est in infinitum divisibile, vanum est : non enim corpus naturale in infinitum dividitur, aut rarefit, sed usque ad certum terminum.

Ad primum ergo dicendum, quòd quibusdam videtur ratio illa solvenda per hoc quòd aquæ, quamvis sint naturaliter graves, virtute tamen divina super cœlos continentur. Sed hanc solutionem Augustinus excludit, lib. II *Super Gen.*

comment Dieu établit maintenant les natures des choses, et non ce que sa pissance veut opérer en elles de miraculeux. D'où il faut dire autrement, que dans les deux dernières opinions sur la nature de ces eaux et du firmament, la solution résulte de ce que nous avons dit. Dans la première opinion il faut adopter un ordre d'éléments différent de celui qu'Aristote donne, à savoir qu'il y a des eaux denses autour de la terre, et autour du ciel des eaux tenues, qui sont au ciel, comme les eaux denses sont à la terre. Ou bien l'on peut entendre par ces eaux la matière des corps, comme on a déjà dit.

2° La solution de cet argument résulte également de ce qui a été dit dans les deux dernières opinions. Selon la première, saint Basile répond de deux façons : 1° Il n'est pas nécessaire que tout ce qui dans sa concavité semble rond, soit dans sa partie supérieure rond ou convexe. 2° Les eaux qui sont au-dessus des cieux ne sont pas fluides, mais fixées en dehors du ciel avec une solidité pareille à celle de la glace. D'où elles ont reçu de quelques-uns, le nom de ciel crystallin.

3° Dans la troisième opinion, les eaux sont élevées en forme de vapeurs au-dessus du firmament, à cause de l'utilité des pluies. Dans la seconde opinion, les eaux forment au-dessus du firmament, tout un ciel diaphane sans étoiles. D'après quelques-uns, ce ciel est le premier mobile qui emporte le ciel entier dans le mouvement diurne, afin d'opérer, par ce mouvement diurne, une continuité de génération ; comme le ciel dans lequel sont les étoiles, opère, par le mouvement zodiacal, une alternation de génération et de corruption au moyen du rapprochement et de l'éloignement, et des vertus diverses des étoiles. Dans la première opinion, les eaux sont

---

dicens (cap. 1), quòd « nunc quemadmodum Deus instituit naturas rerum, convenit quærere, non quid in eis ad miraculum suæ potentiæ velit operari. » Unde aliter dicendum est, quòd secundùm duas ultimas opiniones de aquis et firmamento patet solutio ex præmissis. Secundùm autem primam opinionem oportet ponere alium ordinem in elementis, quàm Aristoteles ponat, ut quædam aquæ spissæ sint circa terram; quædam verò tenues circa cœlum, ut sic se habeant illæ ad cœlum, sicut istæ ad terram; vel quòd per aquam intelligatur materia corporum, ut dictum est.

Ad secundum etiam patet solutio ex præmissis secundùm duas ultimas opiniones. Secundùm verò primam respondet Basilius dupliciter : uno modo, quia non est necessarium, ut omne quod in concavo apparet rotundum, sit etiam supra rotundum seu convexum. Secundò, quia aquæ quæ sunt supra cœlos, non sunt fluidæ, sed quasi glaciali soliditate extra cœlum firmatæ. Unde et à quibusdam dicuntur *cœlum crystallinum*.

Ad tertium dicendum, quòd secundùm tertiam opinionem, aquæ sunt supra firmamentum vaporabiliter elevatæ, propter utilitatem pluviarum. Secundùm verò secundam opinionem, aquæ sunt supra firmamentum, id est, cœlum totum diaphanum absque stellis. Quod quidam ponunt *primum mobile*, quod revolvit totum cœlum motu diurno; ut operetur per motum diurnum continuitatem generationis, sicut cœlum in quo sunt sidera per motum qui est secundùm Zodiacum (1), operatur diversitatem generationis et corruptionis, per accessum et recessum, et per diversas virtutes stellarum. Secundùm verò primam opinionem, aquæ sunt ibi, ut Basilius dicit, ad contemperandum calorem cœlestium

(1) Sic dictum à figura vel effigie animalium quæ in eo propter conformitatem effectuum imaginamur ex græco ζῶον vel ζωδιον et quæ dicuntur signa mensium duodecim, *aries, taurus, gemini, cancer, leo, virgo, scorpius, arcitenens, pisces*, etc.

là, comme le dit saint Basile, pour tempérer la chaleur des corps célestes; quelques-uns en ont donné pour signe, comme saint Augustin le dit, l'extrême refroidissement de Saturne, qu'ils attribuent au voisinage des eaux supérieures.

ARTICLE III.

Le firmament divise-t-il les eaux des eaux?

Il paroît que le firmament ne divise pas les eaux des eaux : 1° A un corps spécifiquement un convient naturellement l'unité de lieu. Or toutes les eaux sont spécifiquement unes, comme le dit le Philosophe. Donc les eaux ne doivent pas être distinguées entre elles par le lieu qu'elles occupent.

2° Si l'on prétend que les eaux qui sont au-dessus du firmament sont d'une espèce différente de celles qui sont au-dessous, on oppose ce raisonnement : les choses qui diffèrent spécifiquement n'ont pas besoin d'autre chose qui les distingue. Donc si les eaux supérieures et les eaux inférieures diffèrent spécifiquement, le firmament ne les distingue pas.

3° Cela paroît diviser les eaux qui des deux côtés est en contact avec elles : par exemple, un mur qu'on élèveroit au milieu d'un fleuve. Or, il est évident que les eaux inférieures ne sont pas en contact avec le firmament. Donc le firmament ne divise pas les eaux.

Mais il est dit dans la *Genèse*, I : « Que le firmament soit au milieu des eaux et qu'il divise les unes des autres. »

(Conclusion. — Selon l'acception diverse dans laquelle on prend le firmament et les eaux, on entend diversement que le firmament divise les eaux.)

Celui qui examineroit légèrement le texte de la Genèse pourroit imaginer quelque chose de semblable à l'hypothèse de certains philosophes

---

corporum. Cujus signum acceperunt aliqui, ut Augustinus (lib. II *Super Genes. ad lit.*, cap. 5) dicit, quòd stella Saturni propter vicinitatem aquarum superiorum est frigidissima.

ARTICULUS III.

Utrùm firmamentum dividat aquas ab aquis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd firmamentum non dividat aquas ab aquis. Unius enim corporis secundùm speciem est unus locus naturalis. Sed « omnis aqua omni aquæ est eadem specie, » ut dicit Philosophus. Non ergo aquæ ab aquis sunt distinguendæ secundùm locum.

2. Præterea, si dicatur quòd aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, sunt alterius speciei ab aquis quæ sunt sub firmamento, contra, ea quæ sunt secundùm speciem diversa, non indigent aliquo alio distinguente. Si ergo aquæ superiores et inferiores specie differunt, firmamentum eas ab invicem non distinguit.

3. Præterea, illud videtur aquas ab aquis distinguere, quod ex utraque parte ab aquis contingitur; sicut si aliquis paries fabricetur in medio fluminis. Manifestum est autem quòd aquæ inferiores non pertingunt usque ad firmamentum. Ergo non dividit firmamentum aquas ab aquis.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, I : « Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis. »

(Conclusio. — Pro diversa firmamenti et aquarum acceptione, diversimodè intelligitur firmamentum dividere aquas ab aquis.)

Respondeo dicendum, quòd aliquis considerando superficie tenus litteram Genesis posset

(1) De his etiam, quæst. 4, de potent., art. 1.

anciens. Car il y en a qui ont avancé que l'eau étoit un corps infini, principe de tous les autres; et l'on pourroit voir cette immensité des eaux désignée par le mot *abîme*, lorsqu'il est dit que les ténèbres étoient sur la face de l'abîme. Ils avançoient encore que le ciel sensible que nous voyons ne renferme pas au-dessous de lui tous les êtres corporels, mais qu'il y a au-dessus de lui une quantité infinie d'eaux : ainsi, l'on pourroit dire que le firmament du ciel divise les eaux extérieures des eaux intérieures, c'est-à-dire de tous les corps qui sont renfermés au-dessous du ciel, auxquels ils donnoient l'eau pour principe. Mais comme de solides raisons prouvent la fausseté de cette hypothèse, on ne peut dire que ce soit là le sens de l'Ecriture. Mais il faut considérer que Moïse parloit à un peuple grossier, et pour s'accommoder à son ignorance, il lui proposa seulement les choses qui sont manifestement saisies par les sens. Or tous, quelle que soit leur grossièreté, saisissent par les sens que la terre et l'eau sont des corps. Mais tous ne s'aperçoivent pas que l'air soit un corps, à tel point que des philosophes ont soutenu qu'il n'étoit rien, appelant vide ce qui étoit plein d'air. C'est pour cela que Moïse fait de la terre et de l'eau une mention expresse, et ne nomme pas l'air expressément, de peur de proposer aux esprits incultes quelque chose qu'ils n'entendroient pas. Toutefois, pour déclarer la vérité à ceux qui sont capables de la recevoir, il indique l'existence de l'air, le représentant comme uni à l'eau, lorsqu'il dit que « les ténèbres étoient sur la face de l'abîme; » par où il donne à entendre qu'il y avoit sur la face de l'eau un corps diaphane sujet de la lumière et des ténèbres. Ainsi, soit que par firmament nous entendions le ciel étoilé, soit que nous entendions l'espace nuageux de l'air, c'est avec raison que le firmament est dit diviser les eaux, en tant que l'eau signifie

---

talem imaginationem concipere secundùm quorumdam antiquorum philosophorum positionem. Posuerunt enim quidam aquam esse quoddam infinitum corpus, et omnium aliorum corporum principium, quam quidem immensitatem aquarum accipere posset in nomine *abyssi*, cùm dicitur quòd « tenebræ erant super faciem abyssi (1). » Ponebant etiam quòd illud cœlum sensibile quod videmus, non continet infra se omnia corporalia, sed est infinitum aquarum corpus supra cœlum; et ita posset aliquis dicere quòd firmamentum cœli dividit aquas exteriores ab aquis interioribus, id est, ab omnibus corporibus quæ infra cœlum continentur, quorum principium aquam ponebant. Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturæ. Sed considerandum est quòd Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solùm eis proposuit quæ manifestè sensui apparent. Omnes autem quantumcunque rudes terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt; aer autem non percipitur ab omnibus esse corpus, in quantum quod etiam quidam philosophi aerem dixerunt nihil esse, plenum aere *vacuum* nominantes. Et ideo Moyses de aqua et terra mentionem facit expressam, aerem autem non expressè nominat, ne rudibus quiddam ignotum proponeret. Ut tamen capacibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi aerem significans ipsum quasi aquæ annexum, cùm dicit quòd « tenebræ erant super faciem abyssi; » per quod datur intelligi super faciem aquæ esse aliquod corpus diaphanum, quod est subjectum lucis et tenebrarum. Sic igitur sive per firmamentum intelligamus cœlum in quo sunt sidera, sive spatium aeris nubilosum, convenienter dicitur quod firma-

(1) Abyssus quippe juxta græcum ἄβυσσος quasi quòd fundo careat appellatur; scilicet ἄνευ βύσσεῦ ex ionica dialecto pro ἄνευ βύσσεῦ.

la matière privée de forme, ou bien en tant que tous les corps diaphanes sont compris dans le sens du terme *eaux ;* car le ciel étoilé divise les corps inférieurs diaphanes des corps supérieurs diaphanes; l'air nuageux, au contraire, divise la partie supérieure de l'air dans laquelle les pluies et les effets de ce genre prennent naissance, de la partie inférieure de l'air qui est unie à l'eau et est désignée sous le nom d'*eaux.*

Je réponds aux arguments : 1° si par firmament on entend le ciel étoilé, les eaux supérieures ne sont pas de même espèce que les eaux inférieures; si on entend l'air nuageux, les unes et les autres sont de même espèce; et si on leur assigne deux lieux différents, c'est pour des raisons différentes, car le lieu supérieur est celui où les eaux prennent naissance, et le lieu inférieur est celui où elles se reposent.

2° Si on prend les eaux comme d'espèce différente, le firmament est dit les diviser, non comme cause efficiente de leur division, mais comme marquant leurs limites réciproques.

3° Moïse comprend sous le nom d'eaux l'air et les corps de ce genre, à cause de leur invisibilité. Et il est ainsi clair que des deux côtés du firmament, entendu comme l'on voudra, il y a des eaux.

ARTICLE IV.

N'y a-t-il qu'un ciel?

Il paroît qu'il n'y a qu'un ciel. 1° Le ciel est opposé à la terre lorsqu'il est dit : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Or il n'y a qu'une terre. Donc il n'y a qu'un ciel.

2° Tout ce qui renferme en lui-même toute la matière qui le compose

---

mentum dividit aquas ab aquis, secundùm quòd per aquam materia informis significatur; vel secundùm quòd omnia corpora diaphana sub convenientia aquarum intelliguntur; nam cœlum sidereum distinguit corpora inferiora diaphana à superioribus. Aer verò nubilosus distinguit superiorem aeris partem in qua generantur pluviæ, et hujusmodi impressiones, ab inferiori parte aeris, quæ aquæ connectitur, et sub nomine aquarum intelligitur.

Ad primum ergo dicendum, quòd si per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, aquæ superiores non sunt ejusdem speciei cum inferioribus. Si autem per firmamentum intelligatur nubilosus aer, tunc utræque aquæ sunt ejusdem speciei; et deputantur tunc duo loca aquis, non eadem ratione, sed locus superior est locus generationis aquarum, locus autem inferior est locus quietis earum.

Ad secundum dicendum, quòd si accipiantur aquæ diversæ secundùm speciem, firmamentum dicitur dividere aquas ab aquis, non sicut causa faciens divisionem, sed sicut terminus utrarumque aquarum.

Ad tertium dicendum, quòd Moyses propter invisibilitatem aeris et similium corporum, omnia hujusmodi corpora sub aquæ nomine comprehendit. Et sic manifestum est quòd ex utraque parte firmamenti qualitercunque accepti, sunt aquæ.

ARTICULUS IV.

Utrùm sit unum cœlum tantùm.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd sit unum cœlum tantùm. Cœlum enim contra terram dividitur, cùm dicitur : « In principio creavit Deus cœlum et terram. » Sed terra est una tantùm. Ergo et cœlum est unum tantùm.

2. Præterea, omne quod constat ex tota sua materia, est unum tantùm. Sed cœlum est hujus-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 14, art. 4; et in *Metaph.*, lect. 7, circa finem.

est un. Or le ciel est de cette façon, comme le prouve le Philosophe, I *De Cœlo*. Donc il n'y a qu'un ciel.

3° Ce qui est affirmé de plusieurs choses dans le même sens, suppose une propriété qui leur est commune. Mais s'il y a plusieurs cieux, c'est dans le même sens qu'on les appelle ainsi; car si on les appelle ainsi dans des sens différents, on ne pourroit dire, en rigueur de termes, qu'il y a plusieurs cieux. Donc, si l'on dit qu'il y a plusieurs cieux, il faut que ce soit à cause d'une qualité qui leur est commune. Or on ne peut l'assigner. Donc on ne doit pas dire qu'il y a plusieurs cieux.

Mais il est dit au *Ps.* CXLVIII : « Cieux des cieux, louez le Seigneur. »

(Conclusion. — Si l'on appelle ciel tout ce qui est au-dessus de la terre et de l'eau, il n'y a qu'un ciel; mais il y a des cieux différents correspondants aux diverses parties de ce tout : il y a aussi plusieurs cieux ainsi dits par métaphore.)

Il paroît y avoir sur ce point diversité de sentiments entre saint Basile et saint Chrysostôme. Saint Chrysostôme dit qu'il n'y a qu'un ciel, et que si le mot *cieux* est employé à la forme plurielle, c'est à cause d'une propriété particulière à l'hébreu qui, par le mot pluriel *cieux*, ne désigne ordinairement qu'un seul ciel : ainsi voit-on en latin plusieurs noms qui n'ont pas de singulier. Saint Basile, et à sa suite saint Damascène, disent qu'il y a plusieurs cieux. Mais cette diversité de sentiments est plus dans les mots que dans les choses. Car saint Chrysostôme appelle *ciel* tout ce qui est au-dessus de la terre et de l'eau : c'est pour cela que les oiseaux qui volent dans l'air sont appelés oiseaux du ciel. Mais comme dans ce corps il y a plusieurs parties distinctes, saint Basile a établi plusieurs cieux. Pour comprendre cette division, il faut considérer que le mot *ciel* est pris dans trois acceptions différentes par l'Ecriture. Quelquefois il est pris dans son sens propre et naturel, et ainsi on entend par ciel un corps sublime

---

modi, ut probat Philosophus in I. *de Cœlo*. Ergo cœlum est unum tantùm.

3. Præterea, quicquid dicitur de pluribus univocè, dicitur de eis secundùm unam rationem communem. Sed si sunt plures cœli, cœlum dicitur univocè de pluribus; quia si æquivocè, non propriè dicerentur plures cœli. Oportet ergo, si dicuntur plures cœli, quòd sit aliqua ratio communis secundùm quam cœli dicantur. Hanc autem non est assignare. Non est ergo dicendum quòd sint plures cœli.

Sed contra est, quod dicitur in *Ps.* CXLVIII : « Laudate eum cœli cœlorum. »

(Conclusio. — Si omne illud corpus quod supra terram et aquam est, nomine cœli accipiatur, unum tantùm est cœlum; varii tamen secundùm varias illius totius partes sunt cœli; varii quoque sunt cœli per metaphoram dicti.)

Respondeo dicendum, quòd circa hoc videtur esse quædam diversitas inter Basilium et Chrysostomum. Dicit enim Chrysostomus non esse nisi unum cœlum; et quod pluraliter dicitur : « Cœli cœlorum, » hoc est propter proprietatem linguæ hebrææ, in qua consuetum est ut cœlum solùm pluraliter significetur, sicut sunt etiam multa nomina in latino quæ singulari carent. Basilius autem et Damascenus sequens eum, dicunt plures esse cœlos. Sed hæc diversitas magis est in voce quàm in re. Nam Chrysostomus *unum cœlum* nominat totum corpus quod est supra terram et aquam, nam etiam aves quæ volant in aere, dicuntur propter hoc *volucres cœli*. Sed quia in isto corpore sunt multæ distinctiones, propter hoc Basilius posuit plures cœlos. Ad distinctionem ergo cœlorum sciendam, considerandum est quòd *cœlum* tripliciter dicitur in Scripturis. Quandoque enim dicitur propriè et naturaliter; et sic dicitur *cœlum*

et lumineux, soit en acte, soit en puissance, et incorruptible de sa nature. On admet trois cieux de ce genre : le premier, complètement lumineux, est appelé empyrée ; le second, complètement diaphane, est appelé aqueux et cristallin ; le troisième, en partie diaphane, en partie lumineux en acte, est appelé ciel étoilé, et il se divise en huit sphères, dont l'une est la sphère des étoiles fixes, et les sept autres, qui peuvent être appelées les sept cieux ou les sept sphères, sont les sphères des planètes. 2° Le mot *ciel* est pris pour désigner un corps participant à quelque propriété du ciel proprement dit, c'est-à-dire à la sublimité et à la clarté actuelle ou potentielle. C'est ainsi que saint Damascène fait un seul ciel, qu'il appelle aérien, de tout l'espace qui s'étend des eaux à l'orbite de la lune (1). Sous ce rapport, il en distingue trois, le ciel aérien, le ciel étoilé et un autre plus élevé : c'est à ce troisième ciel que l'Apôtre est dit avoir été ravi. Mais parce que cet espace contient deux éléments, le feu et l'air, et que dans chacun d'eux on distingue une région supérieure et une région inférieure, Raban divise ce ciel en quatre, appelant ciel igné la région supérieure du feu, et la région inférieure, ciel olympien, à cause d'une haute montagne nommée l'Olympe. La région supérieure de l'air, il l'appela ciel éthéré, à cause de son inflammation, et la région inférieure, ciel aérien. Et comme ces quatre cieux s'ajoutent aux trois supérieurs, il y a en tout, selon Raban, sept cieux corporels. 3° Le mot *ciel* est employé métaphoriquement ; et ainsi l'on appelle quelquefois ciel la sainte Trinité, à cause de sa sublimité

(1) Cet article et les précédents sur le système du monde renferment sans doute des idées étranges selon notre manière actuelle de voir et les progrès réels de la science ; mais ils sont utiles à consulter comme l'un des plus remarquables monuments de la marche de l'esprit humain et comme résumé des travaux des anciens commentateurs sur le texte de la *Genèse*. Nous ne pouvons pas ici commenter à notre tour le texte sacré et rectifier de la sorte ce qu'offroient d'inexact les idées des anciens, tout en mettant en relief ce qu'elles ont de profond et de vrai. Nous croyons que tout homme qui voudra faire une étude sérieuse de la *Cosmogonie biblique* ou de la *Somme* de saint Thomas devra recourir aux grands commentaires publiés dans ces derniers temps, et en particulier au travail si célèbre et si peu connu de Cornelius a Lapide sur le *Pentateuque*.

---

corpus aliquod sublime et luminosum actu vel potentia, et incorruptibile per naturam. Et secundùm hoc ponuntur tres cœli : primum totaliter lucidum, quod vocant *empyreum ;* secundum totaliter diaphanum, quod vocant *cœlum aqueum et crystallinum ;* tertium partim diaphanum et partim lucidum actu, quod vocant *cœlum sidereum ;* et dividitur in octo sphæras, scilicet in sphæram stellarum fixarum, et septem sphæras planetarum, quæ possunt dici septem cœli vel septem sphæræ. Secundò dicitur *cœlum* per participationem alicujus proprietatis cœlestis corporis, scilicet sublimitatis et luminositatis actu vel potentia. Et sic totum illud spatium, quod est ab aquis usque ad orbem lunæ, Damascenus (lib. II *de Fide orthod.*, cap. 6), ponit *unum cœlum*, nominans illud *aereum*. Et sic secundùm eum sunt tres cœli, *aereum, sidereum,* et aliud *superius,* de quo intelligitur quòd Apostolus legitur « raptus usque ad tertium cœlum. » Sed quia istud spatium continet duo elementa, scilicet ignis et aeris, et in utroque eorum vocatur superior et inferior regio ; ideo istud cœlum Rabanus distinguit in quatuor, supremam regionem ignis nominans *cœlum igneum*, inferiorem verò regionem *cœlum olympium* ab altitudine cujusdam montis, qui vocatur Olympus. Supremam verò regionem aeris vocavit *cœlum æthereum* propter inflammationem, inferiorem verò regionem *cœlum aereum*. Et sic cùm isti quatuor cœli tribus superioribus connumerentur, fiunt in universo, secundùm Rabanum, septem cœli corporei. Tertiò dicitur *cœlum* metaphoricè ; et sic quan-

et de sa lumière spirituelle : c'est de ce ciel que parloit le diable, lorsqu'il disoit : « Je monterai jusqu'au ciel, » c'est-à-dire jusqu'à devenir l'égal de Dieu. Quelquefois les biens spirituels destinés à récompenser les élus sont appelés cieux, à cause de leur excellence, lorsqu'il est dit par exemple : « Votre récompense est grande dans les cieux, » comme l'expose saint Augustin. Les trois genres de vision surnaturelle, les visions corporelle, imaginaire et intellectuelle, reçoivent aussi le nom de cieux. Par elles saint Augustin explique le ravissement de Paul jusqu'au troisième ciel.

Je réponds aux arguments : 1° La terre est au ciel comme le centre est à la circonférence. Or, autour d'un centre il peut y avoir plusieurs circonférences. Donc, tandis qu'il n'y a qu'une seule terre, il peut y avoir plusieurs cieux.

2° Cet argument s'appuie sur la notion du ciel en tant qu'emportant l'universalité des créatures corporelles ; et dans ce sens il n'y a qu'un ciel.

3° Dans tous les cieux il y a une certaine sublimité et clarté, comme il résulte de ce qui a été dit.

QUESTION LXIX.

De l'œuvre du troisième jour.

Il faut ensuite examiner l'œuvre du troisième jour. Deux questions se présentent : la première est relative au rassemblement des eaux ; la seconde se rapporte à la production des plantes.

---

doque ipsa sancta Trinitas dicitur *cœlum*, propter ejus spiritualem sublimitatem et lucem ; de quo cœlo exponitur diabolum dixisse : « Ascendam in cœlum, » id est, ad æqualitatem Dei. Quandoque etiam spiritualia bona in quibus est sanctorum remuneratio, propter eorum eminentiam *cœli* nominantur ; ubi dicitur : « Merces vestra multa est in cœlis, » ut Augustinus exponit (lib. I *de Serm. Domini in monte*, cap. 5, vel in *Antiq.*, cap. 9). Quandoque verò tria genera supernaturalium visionum, scilicet corporalis, imaginariæ et intellectualis, tres cœli nominantur ; de quibus Augustinus exponit (lib. XII *Super Genes. ad lit.*, cap. 29 et 34), quòd Paulus est « raptus usque ad tertium cœlum. »

Ad primum ergo dicendum, quòd terra se habet ad cœlum, ut centrum ad circumferentiam. Circa unum autem centrum possunt esse multæ circumferentiæ. Unde una terra existente, multi cœli ponuntur.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procedit de cœlo, secundùm quòd importat universitatem creaturarum corporalium. Sic enim est unum cœlum tantùm.

Ad tertium dicendum, quòd in omnibus cœlis invenitur communiter sublimitas et aliqua luminositas, ut ex dictis patet.

QUÆSTIO LXIX.

De opere tertiæ diei, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de opere tertiæ diei.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° De congregatione aquarum. 2° De productione plantarum.

ARTICLE I.

Le rassemblement des eaux est-il dit avec raison avoir été fait le troisième jour?

Il paroît que le rassemblement des eaux n'est pas dit avec raison avoir été fait le troisième jour. 1° Les œuvres du premier et du second jour sont exprimées par un mot désignant leur production. Voici le texte : « Dieu dit : Que la lumière soit faite; que le firmament soit fait. » Or le troisième jour est dans les mêmes conditions que les deux premiers. Donc l'ouvrage du troisième jour a dû être exprimé par un mot désignant une véritable production, et non pas seulement un rassemblement.

2° La terre étoit auparavant couverte entièrement par les eaux : c'est pourquoi elle étoit dite invisible. Donc il n'y avoit pas sur la terre de lieu dans lequel les eaux pussent être rassemblées.

3° Les choses qui ne se continuent pas réciproquement n'ont pas d'unité de lieu. Or toutes les eaux ne se continuent pas réciproquement. Donc elles ne sont pas toutes rassemblées dans un seul lieu.

4° Le rassemblement est un genre de mouvement local. Or les eaux paroissent naturellement couler et se diriger vers la mer. Donc un ordre de Dieu n'a point été nécessaire pour cela.

5° La terre est déjà nommée au commencement de sa création, lorsqu'il est dit : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » Donc c'est sans raison que ce nom est dit lui avoir été imposé le troisième jour.

Mais l'autorité de l'Ecriture établit suffisamment le contraire.

(Conclusion. — Afin que l'ordre naturel fût conservé, c'est avec raison qu'après la formation de l'eau faite le second jour, la terre fut formée et distinguée de tout autre élément le troisième jour, lorsque les eaux qui étoient sous le ciel furent rassemblées dans un seul lieu, et que l'élément aride parut.)

ARTICULUS I

Utrùm aquarum congregatio convenienter dicatur facta tertia die.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd aquarum congregatio non convenienter dicatur facta tertia die. Ea enim quæ facta sunt prima et secunda die, verbo factionis exprimuntur; dicitur enim : « Dixit Deus : Fiat lux, et fiat firmamentum. » Sed tertia dies condividitur duabus primis. Ergo opus tertiæ diei debuit exprimi verbo *factionis*, et non solùm verbo *congregationis*.

2. Præterea, terra priùs undique erat aquis cooperta; propter hoc enim invisibilis dicebatur. Non erat ergo aliquis locus super terram, in quo aquæ congregari possent.

3. Præterea, quæ non sunt continuata ad invicem, non habent unum locum. Sed non omnes aquæ habent ad invicem continuitatem. Ergo non sunt omnes aquæ congregatæ in unum locum.

4. Præterea, congregatio ad motum localem pertinet. Sed aquæ naturaliter videntur fluentes, et ad mare currentes. Non ergo fuit necessarium ad hoc divinum præceptum adhiberi.

5. Præterea, terra etiam in principio suæ creationis nominatur, cùm dicitur : « In principio creavit Deus cœlum et terram. » Inconvenienter ergo dicitur tertia die nomen *terræ* impositum.

Sed in contrarium sufficit authoritas Scripturæ.

(Conclusio. — Ut naturæ ordo servaretur, convenienter post formationem aquæ secunda die factam, tertia die formata est terra et distincta, quando congregatæ sunt aquæ quæ sub cœlo erant, in locum unum, et apparuit arida.)

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 14, art. 5.

On doit ici embrasser un sentiment différent, suivant qu'on adopte l'exposition de saint Augustin, ou celle des autres saints. Saint Augustin ne met dans ces œuvres aucun ordre de durée, mais seulement d'origine et de nature. Il dit que la nature spirituelle et la nature corporelle, qu'il prétend être désignées sous les noms de ciel et de terre, furent d'abord créées sans aucune forme; non que l'absence des formes ait précédé dans l'ordre du temps leur réalité, mais dans l'ordre d'origine seulement. De même, d'après lui, une formation n'a précédé l'autre que dans l'ordre de nature. Selon cet ordre, il a été nécessaire qu'on plaçât en premier lieu la formation de la nature la plus noble, c'est-à-dire spirituelle, en disant que le premier jour la lumière fut faite. Mais de même que la nature spirituelle est au-dessus de la nature corporelle, les corps supérieurs sont au-dessus des inférieurs. C'est pourquoi on indique en second lieu la formation des corps supérieurs, par ces paroles : « Que le firmament soit fait; » par où il faut entendre la forme céleste imprimée à la matière informe dont l'existence précède, non dans l'ordre du temps, mais dans celui de l'origine. En troisième lieu, on place l'impression des formes élémentaires dans la matière informe précédant dans l'ordre d'origine, non dans celui du temps. D'où, par ces paroles : « Que les eaux se rassemblent et que l'élément aride paroisse, » il faut entendre qu'à la matière corporelle a été imprimée soit la forme substantielle de l'eau, en vertu de laquelle elle possède tel mouvement, soit la forme substantielle de la terre, en vertu de laquelle elle s'offre telle à nos regards. Mais, d'après les autres saints, l'ordre de durée est observé dans ces œuvres. Car ils disent que la matière informe a précédé temporellement la matière formée, et une formation l'autre; mais, d'après eux, la matière informe n'est pas privée de toute forme, puisque déjà existoient le ciel, l'eau et la terre, qui sont tous trois nommés comme manifestement perceptibles par les sens; mais

---

Respondeo dicendum, quòd hic oportet aliter dicere secundùm expositionem Augustini et aliorum sanctorum. Augustinus enim in omnibus his operibus non ponit durationis ordinem, sed solùm originis et naturæ. Dicit enim primò creatam naturam spiritualem informem et naturam corporalem absque omni forma, quam dicit primò significari nomine cœli et terræ; non quia hæc informitas formationem præcesserit tempore, sed origine tantùm. Neque una formatio secundùm eum præcessit aliam duratione, sed solùm naturæ ordine. Secundùm quem ordinem, necesse fuit ut primò poneretur formatio supremæ naturæ, scilicet spiritualis, per hoc quod legitur prima die lux facta. Sicut autem spiritualis natura præeminet corporali, ita superiora corpora præeminent inferioribus. Unde secundo loco tangitur formatio superiorum corporum, cùm dicitur : « Fiat firmamentum, » per quod intelligitur impressio formæ cœlestis in materiam informem non prius tempore existentem, sed origine tantùm. Tertio verò loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem, non tempore, sed origine præcedentem. Unde per hoc quod dicitur : « Congregentur aquæ et appareat arida, » intelligitur quòd materiæ corporali impressa est forma substantialis aquæ, per quam competit sibi talis motus, et forma substantialis terræ, per quam competit sibi sic videri. Sed secundùm alios sanctos (qu. 46, art. 1), in his operibus etiam ordo durationis attenditur. Ponunt enim quòd informitas materiæ tempore præcessit formationem, et una formatio aliam; sed informitas materiæ secundùm eos non intelligitur carentia omnis formæ, quia jam erat cœlum et aqua et terra, quæ tria nominantur tanquam manifestè sensu perceptibilia; sed intelligitur *informitas*

elle indique l'absence d'une distinction voulue et d'une certaine beauté achevée. Et suivant ces trois noms, l'Ecriture établit trois privations de forme. Au ciel qui est le corps le plus élevé, appartient la privation appelée *ténèbres*, parce qu'en lui est l'origine de la lumière. A l'eau qui est un corps intermédiaire, appartient la privation désignée par le mot *abîme*, qui représente une étendue d'eau sans limite et sans règle, comme le dit saint Augustin, *Contra Faust.* La privation de forme dans la terre est indiquée par ces mots : « La terre étoit nue et invisible, » à cause de l'eau qui la couvroit. Ainsi la forme a été donnée au corps le plus élevé, le premier jour; et comme le temps suit le mouvement du ciel, comme il est la mesure du mouvement du corps le plus élevé; par cette formation, le temps a reçu sa distinction en jours et en nuits. Le second jour, le corps intermédiaire, l'eau, a reçu sa forme, car elle a reçu du firmament un certain ordre et une certaine distinction, en comprenant sous ce nom d'*eaux* plusieurs autres corps, comme il a été dit plus haut. Le troisième jour, le dernier corps, la terre, a reçu sa forme, en tant que l'eau a cessé de la couvrir, et par là a eu lieu la distinction de la terre et de la mer. Et comme l'Ecriture avoit exprimé la privation de forme dans la terre, en disant qu'elle étoit nue et invisible (1), elle exprime convenablement sa formation en disant : « Que l'élément aride paroisse. »

(1) Voilà donc que, d'après l'Ecriture, la terre étoit demeurée pendant les deux premières périodes de la création dans un état inerte et sans vie, enveloppée dans les eaux privées elles-mêmes de tout être vivant. Voilà ce que dit la révélation par la bouche de Moïse. Voici maintenant ce que dit la science par la bouche de Cuvier : « Ce qui est certain, c'est que la vie n'a pas toujours existé sur le globe, et il est facile à l'observateur de reconnoître le point où elle a commencé à déposer ses produits. Au milieu du désordre qu'il présente, de grands naturalistes sont parvenus à démontrer qu'il existe certain ordre, et que ces bancs immenses, tout brisés et renversés qu'ils sont, observent entre eux une succession qui est à peu près la même. Le granit est la pierre qui s'enfonce sous toutes les autres, soit qu'elle doive son origine à un liquide général qui auparavant auroit tout tenu en dissolution, soit qu'elle ait été fixée par le refroidissement d'une masse en fusion. Des roches feuilletées s'appuient sur ces flancs; des schistes, des porphyres, des grès, des roches talqueuses se mêlent à leurs couches; enfin des

---

materiæ carentia debitæ distinctionis et consummatæ cujusdam pulchritudinis. Et secundùm hæc tria nomina posuit Scriptura tres informitates : ad cœlum enim, quod est superius, pertinet informitas tenebrarum, quia ex eo est origo luminis. Informitas verò aquæ quæ est media, significatur nomine *abyssi*, quia hoc nomen significat quamdam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit, *Contra Faust.* (lib. XXII, cap. 11). Informitas verò terræ tangitur in hoc quod dicitur, quòd « terra erat inanis seu invisibilis, » per hoc quòd erat aquis cooperta. Sic igitur formatio supremi corporis facta est prima die; et quia tempus sequitur motum cœli, tempus autem est numerus motus supremi corporis; per hujusmodi formationem facta est distinctio temporis, noctis scilicet et diei. Secundo verò die formatum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamentum accipiens quamdam distinctionem et ordinem; ita quòd sub nomine aquæ etiam alia comprehenduntur, ut supra dictum est. Tertiò verò die formatum est ultimum corpus, scilicet terra, per hoc quod discooperta est aquis; et facta est distinctio in infimo, quæ dicitur terræ et maris. Unde satis congruè sicut informitatem terræ expresserat, dicens, quod « terra erat invisibilis vel inanis (1) : » ita ejus formationem exprimit per hoc quod dicit, « et appareat arida. »

(1) *Invisibilis* quidem juxta editionem 70. Interpretum ex græco ἀόρατος. *Inanis* autem in Vulgata editione, juxta græcum, κένωμα seu vacuitas.

Je réponds aux arguments : 1° d'après saint Augustin, dans l'œuvre du troisième jour, l'Ecriture n'emploie pas de terme désignant la production, comme dans les œuvres précédentes, afin de montrer que les formes supérieures, c'est-à-dire les formes spirituelles des anges et celles des corps célestes, sont parfaites et immuables dans leur être, et que les formes des corps inférieurs sont imparfaites et muables : voilà pourquoi le rassemblement des eaux et l'apparition de l'élément aride désigne l'impression de ces formes. Car l'eau suit dans son cours la pente qui la sollicite, et la terre est fixement établie, comme le dit saint Augustin lui-même, II. *Super Gen. ad litt.* D'après quelques autres, il faut dire que l'œuvre du troisième jour n'est parfaite que selon le mouvement local; et, par suite, il n'a pas fallu que l'Ecriture employât un mot désignant la production.

2° La solution est claire dans le sentiment de saint Augustin, parce qu'il ne faut pas dire que la terre fut d'abord couverte par les eaux, et qu'ensuite les eaux furent rassemblées, mais qu'elles furent produites ainsi rassemblées. Dans le sentiment des autres, on répond de trois manières, comme le dit saint Augustin, I. *Super Gen. ad litt.* 1° On dit que les eaux sont bien plus élevées dans le lieu dans lequel elles sont rassemblées, car la mer est plus élevée que la terre, comme l'expérience le montre pour la mer Rouge, ainsi que le dit saint Basile (1). 2° On dit que l'eau

marbres à grains salins et des calcaires sans coquilles sont le dernier ouvrage par lequel ce liquide inconnu, cette mer sans habitants, sembloit préparer des matériaux aux mollusques et aux zoophytes, qui bientôt devoient déposer sur ce fond d'immenses amas de leurs coquilles et de leurs coraux... *La vie qui vouloit s'emparer de ce globe semble, dans ces premiers temps, avoir lutté avec la nature inerte qui dominoit auparavant* — Ainsi, *on ne peut plus le nier :* les masses qui forment aujourd'hui nos plus hautes montagnes ont été primitivement dans un état liquide; longtemps après leur consolidation, elles ont été recouvertes par des eaux qui n'alimentoient point de corps vivants. » (*Disc. sur les révol. du globe,* 8e édit. p 24, 27, 28.)

(1) Cette observation, inexacte dans son application générale, n'est vraie quand il s'agit de la mer Rouge que par rapport à certains points assez restreints de la vallée du Nil et de l'Istme qui sépare du Golfe arabique la mer intérieure ou Méditerranée. La science a également constaté que le niveau de cette dernière mer est notablement inférieur à celui de la première. C'est même là ce qui a principalement arrêté à plusieurs époques, sous Sésostris et Darius en particulier, les tentatives faites pour mettre ces deux mers en communication, comme le remarque saint Basile lui-même dans le passage indiqué par saint Thomas.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum Augustinum ideo in opere tertiæ diei non utitur Scriptura verbo factionis, sicut in præcedentibus operibus, ut ostendatur quod superiores formæ, scilicet spirituales angelorum et cœlestium corporum sunt perfectæ et stabiles in *esse*, formæ verò inferiorum sunt imperfectæ et mobiles : et ideo per congregationem aquarum et apparentiam aridæ, impressio talium formarum designatur. Aqua enim est labiter fluxa, terra stabiliter fixa, ut ipse dicit in II *Super Gen. ad lit.* (cap. 11). Secundum verò alios dicendum est quod opus tertiæ diei est perfectum secundum solum motum localem. Et ideo non oportuit quod Scriptura uteretur verbo factionis.

Ad secundum patet solutio secundum Augustinum, quia non oportet dicere, quod terra primò esset cooperta aquis, et postmodum aquæ sunt congregatæ; sed quod in tali congregatione fuerunt productæ. Secundum verò alios tripliciter respondetur, ut Augustinus dicit I *Super Gen. ad lit.* (cap. 2). Uno modo, ut aquæ in majorem altitudinem sint elevatæ in loco ubi sunt congregatæ. Nam mare est altius terra, ut experimento compertum est in mari Rubro, ut

couvroit les terres dans un état de raréfaction pareil à celui des nuages, et qu'elle fut condensée par ce rassemblement. 3° On dit que la terre a pu offrir certaines parties concaves dans lesquelles les eaux s'écouloient et étoient reçues. De ces manières de répondre la première paroît la plus probable.

3° Toutes les eaux ont un seul terme, la mer, vers laquelle elles s'écoulent par des circuits visibles ou cachés. C'est pour cela que les eaux sont dites rassemblées dans un seul lieu. Ou bien ce terme, *un seul lieu*, n'est pas employé simplement, mais par comparaison avec le lieu qu'occupe la terre sèche; en sorte que le sens seroit celui-ci : « Que les eaux soient rassemblées dans un seul lieu, c'est-à-dire séparément de la terre sèche. » Car, afin de désigner la pluralité des lieux qu'occupent les eaux, le texte sacré ajoute que « Dieu appela mers ce rassemblement d'eaux. »

4° L'ordre de Dieu imprime aux corps un mouvement naturel : c'est pourquoi on dit qu'ils accomplissent par leurs mouvements naturels sa parole. L'on peut dire qu'il étoit naturel que l'eau environnât la terre de toutes parts, comme l'air environne de toutes parts la terre et l'eau; mais à cause de la fin que Dieu se proposoit, à savoir, l'existence des animaux et des plantes sur la terre, il a été nécessaire qu'une partie de la terre fût abandonnée par les eaux. Quelques philosophes attribuent ce retrait des eaux à l'action du soleil desséchant la terre en réduisant les eaux à l'état de vapeur; mais l'Ecriture sainte l'attribue à la puissance divine, non-seulement dans la Genèse, mais encore dans *Job*, XXXVIII, 10, où Dieu dit lui-même : « J'ai environné la mer de bornes fixées par moi seul; » et dans *Jérémie*, V, 22 : « Ne me craindrez-vous pas, dit le Seigneur, moi qui ai donné un grain de sable pour limite à la mer? »

5° Selon saint Augustin, par la terre dont il étoit d'abord fait mention, il faut entendre la matière première; celle dont il s'agit maintenant est

---

Basilius dicit. Secundo ut dicatur quod rarior aqua velut nebula terras tegebat, quæ congregatione densata est. Tertio modo, ut dicatur quod terra potuit aliquas partes præbere concavas quibus confluentes aquæ reciperentur. Inter quas prima videtur probabilior.

Ad tertium dicendum, quòd omnes aquæ unum terminum habent, scilicet mare, in quod confluunt vel manifestatis vel occultis meatibus; et propter hoc dicuntur aquæ « congregari in unum locum. » Vel dicit « unum locum » non simpliciter, sed per comparationem ad locum terræ siccæ : ut sit sensus, « congregentur aquæ in unum locum, » id est, seorsum à terra sicca; nam ad designandam pluralitatem locorum aquæ, subdit, quod « congregationes aquarum appellavit maria. »

Ad quartum dicendum, quòd jussio Dei naturalem motum corporibus præbet. Unde dicitur quòd suis naturalibus motibus « faciunt verbum ejus. » Vel potest dici, quod naturale esset quod aqua undique esset circa terram, sicut aer undique circa aquam et terram; sed propter necessitatem finis, ut scilicet animalia et plantæ essent super terram, oportuit quod aliqua pars terræ esset discooperta ab aquis. Quod quidem aliqui Philosophi attribuunt actioni solis per elevationem vaporum dessiccantis terram. Sed sacra Scriptura attribuit potestati divinæ; non solum in *Genes.*, sed etiam in *Job*, XXXVIII, ubi ex persona Domini dicitur. Circumdedi mare terminis meis; et *Jerem.*, V : « Me ergo non timebitis, ait Dominus, qui posui arenam terminum mari? »

Ad quintum dicendum, quòd secundùm Augustinum (lib. I *Super Gen.*, cap. 13, ut et lib. cap. 2) per terram, de qua primò fiebat mentio, intelligitur materia prima; nunc autem

la terre élément. On peut dire encore avec saint Basile que d'abord on parloit de la terre avec toutes les propriétés qui constituent sa nature; maintenant on la nomme par sa propriété principale, qui est la siccité. C'est pourquoi il est dit : « Et il appela l'élément aride terre. » Ou bien on peut dire avec le rabbin Moïse que partout où il est dit, *et il appela*, il y a un même mot employé dans des sens différents, quoique semblables. Ainsi il a été dit auparavant qu'il appela la lumière jour, parce qu'on appelle aussi jour l'espace de vingt-quatre heures; et c'est dans ce dernier sens qu'il est dit au même endroit : « Du matin et du soir fut fait le premier jour. »

De même il faut dire qu'il appela le firmament, c'est-à-dire l'air, ciel, parce que ce qui fut d'abord créé est aussi appelé ciel. Il est dit également qu'il appela terre l'élément aride, c'est-à-dire la partie abandonnée par les eaux, afin de la distinguer de la mer, quoique le nom commun de terre lui soit attribué, qu'elle soit couverte par les eaux ou non. Partout où il est dit, *il appela*, il faut entendre que Dieu donna à une chose une nature ou une propriété qui permît de l'appeler ainsi.

ARTICLE II.

La production des plantes est-elle avec raison rapportée au troisième jour (1)?

Il paroît que la production des plantes n'est pas avec raison rapportée au troisième jour. 1° Les plantes sont douées de vie comme les animaux. Or la production des animaux est placée parmi les œuvres concernant

(1) Saint Thomas cherche les raisons *à priori* de l'ordre suivi dans la création; la science moderne en a retrouvé les traces et les résultats dans les couches du globe terrestre. Cuvier, après avoir parcouru les couches supérieures où se trouvent inégalement répartis les divers animaux fossiles, pénètre jusqu'à ces terrains où l'on ne trouve plus que l'empreinte et les débris des plantes et des arbres. De telle sorte que la terre elle-même atteste, de concert avec la Bible, que la vie végétale fut la première forme de vie qui vint l'animer. « Le schiste cuivreux, dit le grand naturaliste, est porté sur un *grès rouge* à l'âge duquel appartiennent

---

intelligitur ipsum elementum terræ. Vel potest dici secundùm Basilium quod primò nominabatur *terra* secundùm naturam suam; nunc autem nominatur ex sua principali proprietate, quæ est siccitas. Unde dicitur, quòd « vocavit aridam terram. » Vel potest dici secundum Rabbi Moysem (ut jam suprà), quòd ubicunque dicitur : *vocavit*, significatur æquivocatio nominis. Unde prius dictum est, quòd « vocavit lucem, diem, » propter hoc quò etiam dies vocatur spatium viginti quatuor horarum, secundum quod ibidem dicitur : « Factum est vespere et mane dies unus. »

Similiter dicendum est, quòd *firmamentum*, id est, aerem, « vocavit cœlum, » quia etiam cœlum dicitur quod est primò creatum. Similiter etiam dicitur, quòd *aridam*, id est, illam partem quæ est discooperta aquis, « vocavit terram, » prout distinguitur contra mare, quamvis communi nomine *terra* vocetur, sive sit aquis cooperta, sive discooperta. Intelligitur autem ubique per hoc quod dicitur : « Vocavit, » id est, « dedit naturam vel proprietatem, ut possit sic vocari. »

ARTICULUS II.

Utrùm plantarum productio convenienter tertia die facta legatur.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd plantarum productio inconvenienter tertia die facta legatur. Plantæ enim habent vitam sicut et animalia. Sed productio animalium non

(1) De his etiam, quæst. 4, de potent., art. 1 ad 28, ut et II, *Sent.*, ubi supra.

l'ornement de la terre, et non parmi celles qui ont pour but d'établir une distinction entre les créatures. Donc la production des plantes n'a pas dû être rapportée au troisième jour, qui rentre dans les œuvres de distinction.

2° Ce qui se rattache à la malédiction de la terre n'a pas dû être rappelé avec sa formation. Or la production de certaines plantes se rattache à la malédiction de la terre, suivant ces paroles de la *Genèse*, III, 17 : « La terre maudite pour ton labeur te produira des ronces et des épines. » Donc la production des plantes n'a pas dû, dans un sens général, être rapportée au troisième jour, qui appartient à la formation de la terre.

3° Les pierres et les métaux adhèrent à la terre comme les plantes. Or on n'en fait pas mention dans la formation de la terre. Donc les plantes n'ont pas dû être produites le troisième jour.

Mais il est dit dans la *Genèse*, I : « La terre produisit une herbe verdoyante ; » puis vient : « Et du matin et du soir fut fait le troisième jour. »

(Conclusion. — Comme la production des plantes est en quelque sorte une formation de la terre à laquelle elles sont fixément attachées, c'est

ces fameux amas de charbon de terre ou de houille, ressource de l'âge présent et reste des premières richesses végétales qui aient orné la face du globe. Les troncs de fougère, dont ils ont conservé les empreintes, nous disent assez combien ces antiques forêts différoient des nôtres..... *On tombe alors promptement* dans ces terrains de transition où la première nature, la nature *morte et purement minérale*, sembloit disputer encore l'empire à la nature agissante...; et nous arrivons à ces formations les plus anciennes qu'il nous a été donné de connoître, à ces antiques fondements de l'enveloppe actuelle du globe. » (Cuvier. *Discours sur les révolutions du globe*, 8e édition, p. 292, 293.)

A l'appui de ces considérations, nous donnons celles qu'un autre savant, M. Ampère, tire des travaux de M. Brongniart. « Il semble resulter des ingénieuses recherches de M. Adolphe Brongniart, dit M. Ampère, qu'à ces époques reculées l'atmosphère contenoit beaucoup plus d'acide carbonique qu'elle n'en contient aujourd'hui. Elle étoit impropre à la respiration des animaux, mais très-favorable à la végétation ; d'où résultoit un développement beaucoup plus considérable, que favorisoit en outre un plus haut degré de température. C'est ainsi que s'expliquent l'antériorité de la création des végétaux relativement aux animaux, et la taille gigantesque des premiers. Nous trouvons en effet, à l'état fossile, des végétaux analogues à nos licopodes et à nos mousses rampantes, mais qui atteignent deux cents et jusqu'à trois cents pieds de longueur. L'absorption et la destruction continuelle de l'acide carbonique par les végétaux rendoient l'air de plus en plus semblable en composition à ce qu'il est maintenant. L'eau devenoit de moins en moins chargée d'acide. Cependant l'atmosphère n'étoit pas encore propre à entretenir la vie des animaux qui respirent l'air directement, et ce fut dans l'eau qu'apparurent d'abord les premiers êtres appartenant à ce règne. »

---

ponitur inter opera distinctionis, sed pertinet ad opus ornatus. Ergo nec productio plantarum commemorari debuit in tertia die, quæ pertinet ad opus distinctionis.

2. Præterea, illud quod pertinet ad maledictionem terræ, non debuit commemorari cum formatione terræ. Sed productio quarundam plantarum pertinet ad maledictionem terræ, secundum illud *Gen.*, III : « Maledicta terra in opere tuo, spinas et tribulos germinabit tibi. » Ergo productio plantarum non debuit universaliter commemorari in tertia die, quæ pertinet ad formationem terræ.

3. Præterea, sicut plantæ adhærent terræ, ita etiam lapides et metalla; et tamen non fit mentio de eis in terræ formatione. Ergo nec plantæ fieri debuerunt tertia die.

Sed contra est, quòd dicitur *Gen.*, I : « Protulit terra herbam virentem. » Et postea sequitur : « Factum est vespere et mane dies tertius. »

(Conclusio. — Cum plantarum productio sit quasi quædam terræ formatio, eo quod immo-

avec raison que les Livres saints nous la représentent ayant lieu le même jour que celle de la terre, c'est-à-dire le troisième jour.)

Comme on l'a vu plus haut, c'est le troisième jour que la terre sortit de son état informe. Or cet état informe de la terre étoit double. L'un consistoit en ce qu'elle étoit invisible et désolée à cause des eaux qui la couvroient; l'autre, en ce qu'elle étoit vide et sans ornement, c'est-à-dire dépourvue de cette beauté qu'elle reçoit des plantes qui sont comme son vêtement. Et de cette manière cette double difformité est détruite dans ce troisième jour : la première par le rassemblement des eaux en un seul lieu et l'aparition de l'élément aride; la seconde par la production de l'herbe verdoyante qui germe de la terre. Cependant saint Augustin pense autrement que les autres sur la production des plantes. Les autres commentateurs disent que les plantes ont été produites ce troisième jour, avec toutes leurs espèces, comme l'indique la lettre. Mais saint Augustin, V. *super Gen. ad litt.*, dit que c'est dans un sens de causalité que la terre est dite avoir produit l'herbe et les arbres; ce qui revient à dire qu'elle a reçu la vertu de les produire. Il appuie son sentiment sur l'autorité de l'Ecriture. *Gen.*, II, il est dit : « Telles sont les origines du ciel et de la terre, lorsqu'ils furent créés, au jour où Dieu fit le ciel et la terre, et tout arbuste des champs avant qu'ils parusent sur la terre, et toute l'herbe de la terre avant qu'elle germât. » Avant donc qu'elles parussent sur la terre, elles avoient été produites en elle virtuellement. La raison vient encore à l'appui : en ces premiers jours Dieu créa les êtres originellement ou virtuellement, et se reposa ensuite de cette œuvre, quoiqu'il continue d'agir dans l'administration de ses créatures par une œuvre de propagation. Or la production des plantes de la terre appartient à l'œuvre de propagation. Donc les plantes n'ont pas été produites le troisième jour, en acte,

---

biliter terræ inhæreant, convenienter in eodem die quo terra, id est, die tertio, in sacris describitur eloquiis facta fuisse.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supradictum est, in tertia die informitas terræ removetur. Duplex autem informitas circa terram describitur. Una quod erat « invisibilis seu inanis; » quia erat aquis cooperta. Alia, quod erat « incomposita sive vacua, » id est, non habens debitum decorem, quia acquiritur terræ ex plantis eam quodammodo vestientibus. Et ideo utraque informitas in hac tertia die removetur. Prima quidem per hoc quod « aquæ congregatæ sunt in unum locum, et apparuit arida; » secunda verò per hoc quod « protulit terra herbam virentem. » Sed tamen circa productionem plantarum aliter opinatur Augustinus ab aliis. Alii enim expositores dicunt quod plantæ productæ sunt actu in suis speciebus, hac tertia die secundum quod superficies litteræ sonat. Augustinus autem V. *Super Gen. ad lit.*, dicit (cap. 4) quod causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, id est, « producendi accepisse virtutem. » Et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturæ; dicitur enim *Gen.*, II : « Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creatæ sunt, in die quo Deus fecit cœlum et terram; et omne virgultum agri antequam oriretur in terra, omnemque herbam regionis priusquam germinaret. » Ante ergo quam orirentur super terram, factæ sunt causaliter in terra. Confirmatur autem hoc etiam ratione; quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter, vel causaliter, à quo opere postmodum requievit, qui tamen postmodum, secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis usque modo operatur. Producere autem plantas ex terra ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertia die productæ sunt plantæ in actu, sed causali-

mais en puissance seulement. On pourroit dire néanmoins avec les autres auteurs que la première institution des espèces fait partie de l'œuvre des six jours, mais que l'acte en vertu duquel les espèces d'abord produites donnent naissance à d'autres espèces semblables, appartient au gouvernement des créatures. Et c'est ce que dit l'Ecriture : « Avant qu'elles apparussent sur la terre, ou avant qu'elles germassent, c'est-à-dire avant que les unes en produisissent d'autres semblables ; » comme nous le voyons chaque jour se faire par voie de sémination. C'est pourquoi l'Ecriture dit : « Que la terre produise une herbe verdoyante et portant semence : » c'est-à-dire qu'alors furent produites parfaites, les espèces de plantes desquelles sortiroient les semences qui devoient donner naissance aux autres. Peu importe du reste en quel endroit réside la force séminative, si c'est dans la racine, dans la tige ou dans le fruit.

Je réponds aux arguments : 1° La vie dans les plantes est cachée parce qu'elles sont dépourvues de mouvement local et de sentiment, choses par lesquelles principalement on distingue les êtres animés des êtres inanimés. Aussi, comme elles sont fixement attachées à la terre, leur production est donnée comme étant en quelque sorte une formation de la terre.

2° Même avant cette malédiction les épines et les ronces étoient produites, soit en réalité, soit en puissance ; mais elles n'étoient pas produites en punition de l'homme, et pour que la terre qu'il cultivoit pour sa nourriture, donnât des plantes infructueuses et nuisibles. Aussi a-t-il été dit : « Elle produira pour toi... »

3° Moïse, comme on l'a déjà dit, n'a proposé que les choses qui frappent tous les regards. Or les minéraux ont leur génération cachée dans les entrailles de la terre. De plus ils ne sont pas clairement distingués de la terre, mais paroissent en être une espèce : aussi n'en a-t-il point fait mention.

---

ter tantum. Quamvis secundum alios dici possit, quod prima institutio specierum, ad opera sex dierum pertinet; sed quod ex speciebus primò institutis generatio similium in specie procedat, hoc jam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est quod Scriptura dicit : « Antequam orirentur super terram, vel antequam germinarent, » id est, « antequam ex similibus similia producerentur : » sicut nunc naturaliter fieri videmus secundum viam seminationis. Unde signanter Scriptura dicit: «Germinet terra herbam virentem et facientem semen, » quia scilicet sunt productæ perfectæ species plantarum, ex quibus semina aliarum orirentur. Nec refert ubicumque habeant vim seminativam, utrum scilice in radice, vel in stipite, vel in fructu.

Ad primum ergo dicendum, quòd vita in plantis est occulta; quia carent locali motu et sensu, quibus animatum ab inanimato maximè distinguitur. Et ideo, quia immobiliter terræ inhærent, earum productio ponitur quasi quædam terræ formatio.

Ad secundum dicendum, quòd etiam ante illam maledictionem spinæ et tribuli producti erant vel virtute, vel actu; sed non erant producti homini in pœnam, ut scilicet terra, quam propter cibum coleret, infructuosa quædam et noxia germinaret. Unde dictum est : « Germinabit tibi. »

Ad tertium dicendum, quòd Moyses ea tantum proposuit quæ in manifesto apparent, sicut jam dictum est. Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terræ. Et iterum non habent manifestam distinctionem à terra, sed quædam terræ species videntur. Et ideo de eis mentionem non fecit.

QUESTION LXX.

De l'œuvre d'ornement accomplie dans le quatrième jour.

Il nous reste à parler de l'œuvre d'ornement. Et d'abord de chaque jour en particulier; ensuite des sept jours pris ensemble. Relativement à la première de ces choses, il faut considérer : 1° l'œuvre du quatrième jour; 2° l'œuvre du cinquième; 3° l'œuvre du sixième; 4° ce qui a rapport au septième. Sur le premier point, trois questions se présentent. La première est relative à la production des luminaires. La seconde à la fin de leur production. La troisième à leur inanimation.

ARTICLE I.

Les luminaires ont-ils dû être produits le quatrième jour?

Il paroît que les luminaires n'ont pas dû être produits le quatrième jour. 1° Les luminaires sont des corps incorruptibles de leur nature. Donc, en eux, la matière ne peut exister séparément de sa forme. Mais leur matière a été produite dans l'œuvre créatrice qui a précédé toute espèce de jour. Donc, leurs formes aussi. Donc ils n'ont pas été faits le quatrième jour.

2° Les luminaires sont comme les vases de la lumière. Or la lumière a été faite le premier jour. Donc les luminaires ont dû être faits le premier jour et non le quatrième.

3° De même que les plantes sont fixées dans la terre, les luminaires sont fixés dans le firmament, car l'Ecriture dit que Dieu les plaça dans le firmament. Or la production des plantes est décrite en même temps que

---

QUÆSTIO LXX.

De opere ornatus, quantum ad quartum diem, in tres articulos divisa.

Consequenter considerandum est de opere ornatus. Et primò de singulis diebus secundum se. Secundò, de omnibus septem diebus in communi.

Circa primum ergo, considerandum est de opere quartæ diei. Secundò de opere quintæ. Tertiò de opere sextæ. Quartò de iis quæ pertinent ad septimum.

Circa primum quæruntur tria : 1° De productione luminarium. 2° De fine productionis eorum. 3° Utrum sint animata.

ARTICULUS I.

Utrùm luminaria debuerint produci quarta die.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd luminaria non debuerint produci quarta die. Luminaria enim sunt corpora incorruptibilia naturaliter. Ergo eorum materia non potest esse absque formis eorum. Sed eorum materia producta est in opere creationis ante omnem diem. Ergo et eorum formæ. Non ergo sunt facta quarta die.

2. Præterea, luminaria sunt quasi vasa luminis (2). Sed lux est facta prima die. Ergo luminaria fieri debuerunt prima die, et non quarta.

3. Præterea, sicut plantæ fixæ sunt in terra, ita luminaria fixa sunt in firmamento, unde Scriptura dicit quod « posuit ea in firmamento. » Sed productio plantarum simul describitur cum

(1) De his etiam infra, quæst. 74, art. 1 ad 4; et II, *Sent.*, dist. 15, quæst, 1, art. 1; et quæst. 4, de potent., art. 2 ad 30.

(2) Alludendo ad illud *Ecclesiast.*, XLIII, vers. 2 : *Sol in aspectu annuntians in exitu,*

celle de la terre à laquelle elles sont attachées. Donc la production des luminaires a dû être décrite le second jour avec la production du firmament.

4° Le soleil, la lune et les autres luminaires sont les causes des plantes. Or la cause précède naturellement l'effet. Donc les luminaires n'ont pas dû être faits le quatrième jour, mais le troisième jour ou auparavant.

5° Beaucoup d'étoiles, d'après les astrologues, sont plus grandes que la lune. Donc le soleil et la lune n'ont pas dû être seuls donnés comme deux grands luminaires.

Mais l'autorité de l'Ecriture établit suffisamment le contraire.

(Conclusion. — Comme il convenoit que ce qui avoit été formé le premier des trois jours consacrés à l'œuvre de distinction, fût orné le premier des trois jours consacrés à l'œuvre d'ornement, c'est avec raison que les luminaires sont produits le quatrième jour.)

En récapitulant les œuvres de Dieu, l'Ecriture parle en ces termes : « Ainsi furent donc achevés les cieux, la terre, et tout ce qui les orne. » Or, dans ces paroles on peut apercevoir trois sortes d'œuvres : l'œuvre de création qui représente la terre et le ciel produits, mais sans formes; l'œuvre de distinction, par laquelle le ciel et la terre furent achevés, soit au moyen des formes substantielles dont fut revêtue la matière complètement informe, comme le veut saint Augustin, soit quant à l'ordre et à la beauté convenable, comme disent les autres saints. A ces deux œuvres est ajoutée l'œuvre d'ornement, car l'ornement diffère du perfectionnement. Le perfectionnement ou achèvement du ciel et de la terre regarde les choses qui sont intrinsèques au ciel et à la terre; l'ornement les choses qui en sont distinctes. Ainsi l'homme est complété par les formes et les parties de son être; il est orné par les vêtements ou autres choses semblables. La distinction de certaines choses est manifestée surtout par le

---

formatione terræ cui inhærent. Ergo et productio luminarium simul debuit poni secunda die cum productione firmamenti.

4. Præterea, sol et luna, et alia luminaria sunt causæ plantarum. Sed naturali ordine causa præcedit effectum. Ergo luminaria non debuerunt fieri quarta die, sed tertia vel ante.

5. Præterea, multæ stellæ secundum astrologos sunt lunâ majores. Non ergo tantum sol et luna debuerunt poni « duo magna luminaria. »

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

(Conclusio. — Quia decuit ut quod primo die inter illos tres dies qui deputati sunt operibus distinctionis, formatum erat, primo similiter die inter illos tres qui operibus ornatus deputati sunt, ornaretur, ideo convenienter quarto die luminaria producuntur.

Respondeo dicendum, quòd in recapitulatione divinorum operum, Scriptura sic dicit : « Igitur perfecti sunt cœli, et terra, et omnis ornatus eorum. » In quibus verbis triplex opus intelligi potest : scilicet *opus creationis*, per quod cœlum et terra producta leguntur, sed informia. Et *opus distinctionis*, per quod cœlum et terra sunt perfecta, sive per formas subtantiales attributas materiæ omnino informi, ut Augustinus vult; sive quantum ad convenientem decorem et ordinem, ut alii sancti dicunt. Et his duobus operibus additur *ornatus;* et differt ornatus à perfectione. Nam perfectio cœli et terræ ad ea pertinere videtur quæ cœlo et terræ sunt intrinseca; ornatus verò ad ea quæ sunt à cœlo et terra distincta. Sicut homo perficitur per proprias partes et formas; ornatur autem per vestimenta, vel aliquid hu-

vas admirabile, opus excelsi; ut et postea vers 9 : *Vas castrorum in excelsis, in firmamento cœli gloriosè resplendens*, etc.

mouvement local qui les sépare les unes des autres. C'est pour cela qu'à l'œuvre d'ornement appartient la production des choses qui se meuvent dans le ciel et sur la terre. Or, comme il a été dit plus haut, on fait mention de trois choses dans la création, du ciel, de la terre et de l'eau : ces trois choses sont formées dans les trois jours que dure l'œuvre de distinction; le premier jour, le ciel; le second, la distinction des eaux; le troisième, il se fait une distinction sur la terre, entre la mer et l'élément aride. De même, dans l'œuvre d'ornement, le premier jour qui est le quatrième, sont produits les luminaires qui se meuvent dans le ciel, pour l'orner. Le second jour qui est le cinquième, les poissons et les oiseaux sont produits pour orner l'élément intermédiaire, parce qu'ils se meuvent dans l'air et dans l'eau, qui sont pris pour un seul élément. Le troisième jour qui est le sixième, sont produits les animaux qui se meuvent sur la terre, pour l'embellir. Il faut cependant savoir que saint Augustin n'est pas sur la production des luminaires d'un sentiment différent de celui des autres saints : car il dit que les luminaires ont été faits réellement et non virtuellement, parce que le firmament n'a pas la vertu de produire des luminaires, comme la terre a la vertu de produire des plantes. Aussi l'Ecriture ne dit pas : « Que le firmament produise des luminaires; » comme elle dit : « Que la terre fasse germer une herbe verdoyante. »

Je réponds aux arguments : 1° D'après saint Augustin, nulle difficulté dans ce qui est objecté, puisqu'il ne met aucune succession de temps dans ces ouvrages ; ainsi il ne faut pas dire que la matière des luminaires a existé avec une autre forme. Nulle difficulté pareillement, dans l'opinion de ceux qui supposent les corps célestes de la nature des quatre éléments, parce que l'on peut dire qu'ils ont été formés d'une matière préexistante, comme les animaux et les plantes. Mais selon ceux qui prétendent que les corps célestes sont d'une nature différente de celle des éléments et in-

---

jusmodi. Distinctio autem aliquorum maximè manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur. Et ideo ad opus ornatus pertinet productio illarum rerum quæ habent motum in cœlo et in terra. Sicut autem supra dictum est, de tribus fit mentio in creatione, scilicet de cœlo, et aqua et terra. Et hæc tria etiam formantur per opus distinctionis trium dierum. Primo die cœlum. Secundo distinguuntur aquæ. Tertio die fit distinctio in terra, maris et aridæ. Et similiter in opere ornatus. Primo die, qui est quartus, producuntur luminaria, quæ moventur in cœlo ad ornatum ipsius. Secundo die, qui est quintus, aves et pisces ad ornatum medii elementi, quia habent motum in aere et aqua, quæ pro uno accipiuntur. Tertio die, qui est sextus, producuntur animalia quæ habent motum in terra, ad ornatum ipsius.

Sed sciendum est, quod in productione luminarium non discordat Augustinus ab aliis sanctis : dicit enim luminaria esse facta in actu, non in virtute tantùm; non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum. Unde Scriptura non dicit : « Producat firmamentum luminaria, » sicut dicit, « Germinet terra herbam virentem. »

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum Augustinum nulla difficultas ex hoc oritur. Non enim ponit successionem temporis in istis operibus; et ideo non oportet dicere, quod materia luminarium fuerit sub alia forma. Secundum eos autem qui ponunt cœlestia corpora ex natura quatuor elementorum, nulla difficultas accidit; quia potest dici, quod sunt formata ex præjacenti materia sicut animalia et plantæ. Sed secundum eos qui ponunt corpora cœlestia esse alterius naturæ ab elementis, et incorrup-

corruptibles de leur nature, il faut dire que la substance des luminaires fut créée au commencement, mais qu'alors elle étoit sans forme et qu'elle la revêt maintenant, en recevant non une forme substantielle, mais une vertu déterminée. Si cependant on ne les mentionne pas dès le commencement, mais seulement le quatrième jour, c'est, dit saint Chrysostôme, afin d'éloigner le peuple de l'idolâtrie, lui montrant que les luminaires ne sont pas des dieux, puisqu'ils n'ont pas même été dès le commencement.

2° Selon saint Augustin, nulle difficulté non plus ici, parce que la lumière mentionnée le premier jour étoit une lumière spirituelle; maintenant est produite la lumière corporelle. Mais si on entend par la lumière faite le premier jour la lumière corporelle, il faut dire que la lumière ne fut produite le premier jour que selon sa nature générale; et que, le quatrième jour, une vertu particulière fut attribuée aux luminaires pour produire certains effets déterminés; d'où vient qu'autres sont les effets des rayons du soleil, autres les effets des rayons de la lune, et ainsi des autres astres. Et c'est à cause de la détermination de cette vertu que saint Denis, *De div. Nom.*, IV, dit que la lumière du soleil auparavant informe, fut formée le quatrième jour.

3° D'après Ptolémée, les luminaires ne sont pas fixés dans les sphères, mais ont un mouvement distinct de celui des sphères. Aussi saint Chrysostôme dit-il que ces paroles : « Il les plaça dans le firmament, » ne signifient pas qu'ils y soient fixés, mais qu'il leur ordonne d'y demeurer, comme il plaça l'homme dans le paradis, afin qu'il y demeurât. Mais selon l'opinion d'Aristote, les étoiles sont fixées dans leurs orbites, et n'ont d'autre mouvement que celui de ces orbites mêmes. En réalité cependant, le mouvement des luminaires est saisi par les sens, et non celui des sphères. Moïse, s'accommodant à la grossièreté de son peuple, a suivi les apparences sensibles, comme il a été dit. Mais si le firmament qui a été fait le

---

tibilia per naturam, oportet dicere, quod substantia luminarium à principio fuit creata; sed prius erat informis, et nunc formatur non quidem forma substantiali, sed per collationem determinatæ virtutis. Ideo tamen non fit mentio à principio de eis, sed solum quarta die, ut Chrysostomus dicit, ut per hoc removeat populum ab idololatria; ostendit luminaria non esse deos, ex quo nec à principio fuerunt.

Ad secundum dicendum, quod secundum Augustinum nulla sequitur difficultas, quia lux de qua prima die facta est mentio fuit lux spiritualis; nunc autem fit lux corporalis. Si autem lux primo die facta intelligitur corporalis, oportet dicere quod lux primo die fuit producta secundum communem lucis naturam, quarto autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundum quod videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunæ, et sic de aliis. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dionysius, IV. cap. *De div. Nom.*, quod « lumen solis quod primo erat informe, quarto die formatum est. »

Ad tertium dicendum, quòd secundum Ptolemæum luminaria non sunt fixa in sphæris, sed habent motum seorsum à motu sphærarum. Ideo Chrysostomus dicit, quod non ideo dicitur quod posuit ea in firmamento, quod ibi sint fixa; sed quia jusserit ut ibi essent, sicut posuit hominem in paradiso, ut ibi esset. Sed secundum opinionem Aristotelis, stellæ fixæ sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium. Secundam rei veritatem tamen motus luminarium sensu percipitur, non autem motus sphærarum. Moyses autem rudi populo condescendens, sequutus est quæ sensibiliter apparent, ut dictum est. Si autem firmamentum quod factum est secunda die fit secundum distinctionem

second jour est d'une nature différente de celui dans lequel ont été placés les astres, quoique les sens que Moïse suit, comme nous l'avons dit, ne les discernent pas, l'objection croule. Car le firmament, le second jour, a été fait quant à sa partie inférieure, et les astres ont été placés, le quatrième jour, dans sa partie supérieure. Donc ces deux firmaments n'en forment qu'un, ainsi qu'il paroît aux sens.

4° La production des plantes précède celle des luminaires, afin, dit saint Basile, d'éloigner l'idolâtrie. Car ceux qui croient les luminaires des dieux, disent qu'ils ont donné originairement naissance aux plantes. Cependant, comme le dit saint Chrysostôme, les luminaires coopèrent, par leurs mouvements, à la production des plantes, de la même façon que le cultivateur.

5° Ces deux luminaires sont appelés grands, non pas tant, comme dit saint Chrysostôme, à cause de leurs dimensions, que de leur efficacité et de leur vertu. Quoique, en effet, certaines étoiles soient par leurs dimensions plus grandes que la lune, les effets de la lune sont plus sensibles dans ces régions inférieures, et de plus, elle paroît plus grande sur le rapport des sens.

ARTICLE II.

La cause de la production des luminaires est-elle convenablement assignée?

Il paroît que la cause de la production des luminaires n'est pas convenablement assignée. 1° On lit, *Jérém.*, X, 2 : « Ne redoutez pas les signes célestes que craignent les Gentils. » Donc les luminaires n'ont pas été faits pour être des signes.

2° Le signe est opposé à la cause. Or les luminaires sont les causes des choses qui se passent ici. Donc, ils n'en sont point les signes.

3° La distinction des temps et des jours a commencé dès le premier

---

naturæ aliud ab eo in quo posita sunt sidera, licet sensus non discernat, quem Moyses sequitur, ut dictum est, cessat objectio. Nam firmamentum factum est secunda die quantum ad inferiorem partem. In firmamento autem posita sunt sidera quarta die quantum ad superiorem partem; ut totum pro uno accipiatur, secundum quod sensui apparet.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Basilius (*Hom.* V, *in Hexam.*) præmittitur productio plantarum luminaribus ad excludendam idololatriam. Qui enim credunt luminaria esse deos, dicunt quod primordialem originem habent plantæ à luminaribus; quamvis, ut Chrysostomus dicit (*Hom.* VI, *in Gen.*) sicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam luminaria per suos motus.

Ad quintum dicendum, quòd sicut Chrysostomus dicit (ubi supra) dicuntur « duo luminaria magna », non tam quantitate quam efficacia, et virtute. Quia etsi aliæ stellæ sint majores quantitate quàm luna, tamen effectus lunæ magis sentitur in istis inferioribus, et etiam secundum sensum major apparet.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter causa productionis luminarium describatur.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter causa productionis luminarium describatur. Dicitur enim *Jerem.*, X : « A signis cœli nolite metuere, quæ gentes timent. » Non ergo luminaria *in signa* facta sunt.

2. Præterea, signum contra causam dividitur. Sed luminaria sunt causa eorum quæ hic aguntur. Ergo non sunt signa.

3. Præterea, distinctio temporum et dierum incepit à primo die. Non ergo facta sunt lumi-

jour. Donc les luminaires n'ont pas été faits pour les temps, les jours et les années, c'est-à-dire pour les distinguer entre eux.

4° Rien n'est fait pour une chose moins noble, parce que « la fin est meilleure que les moyens.» Or les luminaires sont plus nobles que la terre. Donc ils n'ont pas été faits pour illuminer la terre.

5° La lune ne préside pas à la nuit quand elle est pleine. Or il est probable que la lune a été créée pleine, car les hommes partent de là dans leurs calculs. Donc la lune n'a pas été créée pour présider à la nuit.

Mais le contraire est suffisamment établi par l'autorité de l'Ecriture.

(Conclusion. — Afin d'éloigner de l'idolâtrie le peuple qui y était si enclin, Moïse a donné avec raison pour cause de la production des luminaires, celle qui feroit le mieux comprendre qu'ils ont été produits pour l'utilité des hommes, à savoir, pour distinguer les temps, les jours, les années, etc.)

Ainsi qu'on l'a vu plus haut, une créature corporelle peut être dite avoir été créée, soit pour ses fonctions propres, soit pour une autre créature, soit pour l'univers, soit pour la gloire de Dieu. Mais Moïse, pour éloigner le peuple de l'idolâtrie, a touché la seule cause de l'utilité des hommes; c'est pourquoi, il est dit au *Deutéronome*, IV, 19 : « Lorsque levant les yeux au ciel, tu apercevras le soleil et la lune et tous les astres, ne et aisse pas entraîner par l'erreur jusqu'à les adorer et les honorer, car Dieu les a créés pour l'utilité de toutes les nations. » Cette utilité, comme l'explique au commencement la Genèse, est triple. La première utilité qui en résulte pour les hommes est relative à la vue qui les dirige dans leurs ouvrages, et sert éminemment à connoître les choses; pour cela il est dit :

---

naria *in tempora, et dies, et annos,* id est, *in horum distinctionem.*

4. Præterea, nihil fit propter vilius se, quia « finis est melior iis quæ sunt ad finem (1). » Sed luminaria sunt meliora quàm terra. Ergo non facta sunt ut illuminent terram.

5. Præterea, luna non præest nocti, quando est plena. Probabile autem est quod luna facta fuerit plena; sic enim homines incipiunt computare. Ergo luna non est facta, ut præsit nocti.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ (2).

(Conclusio. — Ut populus ad idololatriam propensus revocaretur, convenienter ea causa productionis luminarium describitur à Moyse, ex qua intelligeretur ad hominum utilitatem esse facta, videlicet in signa et tempora, et dies et annos, etc.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est suprà, creatura aliqua corporalis potest dici esse facta vel propter actum proprium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum universum, vel propter gloriam Dei. Sed Moyses, ut populum ab idololatria revocaret, illam solam causam tetigit, secundum quod sunt facta ad utilitatem hominum; unde dicitur *Deuter.*, IV : « Ne fortè elevatis oculis ad cœlum videas solem et lunam, et omnia astra cœli, et errore deceptus adores ea et colas; quæ creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus (3). » Hoc autem ministerium explicat in principio Genesis per tria. Primò enim provenit utilitas hominibus ex luminaribus quantum ad visum; qui est directivus in operibus, et maximè utilis ad cognoscendas res; et quantum ad hoc dicit,

(1) Ex Philosopho, lib. III, *Topicorum*, cap. 1, post medium, ubi et addit hoc melius, etiam esse quod propius est fini.

(2) Quæ jam ad articuli primi marginem notata est; nempe quòd propterea in firmamento cœli luminaria posita sint, ut dividerent diem ac noctem, ut essent et in signa et in tempora, et in dies, et annos; ut lucerent in firmamento et sic terram illuminarent ac præessent diei et nocti, etc.

(3) Sive juxta 70, *quæ distribuit Deus omnibus gentibus quæ sub cœlo sunt.*

« Qu'ils luisent dans le firmament et qu'ils illuminent la terre. » La seconde utilité est relative à la vicissitude des temps qui enlève l'ennui, conserve la santé et fait naître les choses nécessaires à l'alimentation ; ce qui n'auroit pas lieu si l'été ou l'hiver étoit perpétuel ; et pour cela, il est dit : « Qu'ils soient pour diviser les temps, les jours et les années. » La troisième est relative à l'opportunité des affaires et des ouvrages, parce que l'état de ces astres marque la pluie ou le beau temps qui conviennent à des occupations différentes ; et pour cela, il est dit : « Qu'ils soient des signes. »

Je réponds aux arguments : 1° Les luminaires sont les signes des changements qui surviennent dans les corps, mais non de ceux qui dépendent du libre arbitre.

2° Une cause sensible nous mène quelquefois à découvrir un effet caché, et réciproquement ; rien n'empêche donc qu'une cause sensible soit un signe. Moïse cependant dit plutôt *signe* que *cause*, afin d'écarter le danger de l'idolâtrie.

3° Le premier jour, a été faite la distinction commune des temps en jour et en nuit, au moyen du mouvement diurne qui est commun à tout le ciel et semble avoir commencé le premier jour. Mais les distinctions particulières des jours et des temps en vertu desquelles un jour est plus chaud qu'un autre, une saison qu'une saison, une année qu'une année, dépendent des mouvements particuliers des étoiles, mouvements qui n'ont commencé que le quatrième jour.

4° Par l'illumination de la terre, il faut entendre l'utilité de l'homme qui, par son ame, est plus noble que les corps lumineux. Rien cependant ne défend de dire qu'une créature plus noble a été créée pour une créature inférieure considérée, non en elle-même, mais comme partie intégrante de l'univers.

5° La lune, lorsqu'elle est pleine, se lève le soir et se couche le matin ;

« ut luceant in firmamento, et illuminent terram. » Secundò, quantum ad vicissitudines temporum, quibus et fastidium tollitur, et valetudo conservatur, et necessaria victui oriuntur ; quæ non essent, si semper esset aut æstas, aut hyems ; et quantum ad hoc dicit : « Ut in tempora, et dies, et annos. » Tertiò quantum ad oportunitatem negotiorum et operum, in quantum ex luminaribus cœli accipitur significatio pluviosi temporis, vel sereni, quæ sunt apta diversis negotiis. Et quantum ad hoc dixit : « Ut sint in signa. »

Ad primum ergo dicendum, quòd luminaria sunt in signa corporalium transmutationum, non autem eorum quæ dependent ex libero arbitrio.

Ad secundum dicendum, quòd per causam sensibilem quandoque ducimur in cognitionem effectus occulti ; sicut è converso. Unde nihil prohibet, causam sensibilem esse signum. Ideo tamen potius dicit *signa*, quam *causas*, ut occasionem idololatriæ tolleret.

Ad tertium dicendum, quòd in prima die facta est communis distinctio temporis per diem et noctem, secundum motum diurnum, qui est communis totius cœli, qui potest intelligi incepisse primo die. Sed speciales distinctiones dierum et temporum, secundum quod dies est calidior die, et tempus tempore, et annus anno, fiunt secundum speciales motus stellarum, qui possunt intelligi quarto die incepisse.

Ad quartum dicendum, quòd in illuminatione terræ intelligitur utilitas hominis, qui secundum animam præfertur corporibus luminaribus. Nihil tamen prohibet dici, quod dignior creatura facta est propter inferiorem, non secundùm quod in se consideratur, sed secundùm quòd ordinatur ad integritatem universi.

Ad quintum dicendum, quòd luna quando

et ainsi elle préside à la nuit. Et il est assez probable que la lune a été créée pleine, comme les herbes ont été créées parfaites, produisant leurs semences, ce qu'il faut dire également des animaux et de l'homme Et quoique la nature dans sa marche aille de l'imparfait au parfait, en soi le parfaitprécède l'imparfait. Saint Augustin n'est pas cependan de cet avis. « Il ne répugne pas, dit-il, que Dieu ait fait des choses imparfaites, qu'il a perfectionnées ensuite. »

ARTICLE III.

Les luminaires du ciel sont-ils animés?

Il paroît que les luminaires du ciel sont animés. 1° Un corps supérieur doit être revêtu de plus nobles ornements. Or les êtres qui ornent les corps inférieurs sont animés, comme les poissons, les oiseaux et les animaux qui sont sur la terre. Donc les luminaires qui ornent le ciel doivent être animés.

2° Plus noble est un corps, plus noble est sa forme. Or le soleil, la lune et les autres luminaires sont plus nobles que les corps des plantes et des animaux. Donc leur forme est plus noble. Or la plus noble des formes est l'ame qui est le principe de la vie ; car, dit saint Augustin, *Lib. de ver. rel.*, « une substance vivante l'emporte dans l'ordre de la naturesur une substance privée de vie. » Donc les luminaires du ciel sont animés.

3° La cause est plus noble que l'effet. Or le soleil, la lune et les autres luminaires sont causes de la vie, comme on le voit surtout par les animaux engendrés de la putréfaction, qui arrivent à la vie par la vertu du soleil et des étoiles. Donc, à plus forte raison, les corps célestes vivent-ils et sont-ils animés.

---

est perfecta, oritur vespere, et occidit mane; et sic præest nocti. Et satis probabile est, quod luna fuerit facta plena, sicut et herbæ factæ sunt in sua perfectione, facientes semèn; et similiter animalia, et homo. Licet enim naturali processu ab imperfecto ad perfectum deveniatur, simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto, Augustinus tamen hoc non asserit, quia dicit non esse inconveniens quod Deus imperfecta fecerit, quæ postmodum ipse perfecit.

ARTICULUS III.

Utrùm luminaria cœli sint animata.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd luminaria cœli sunt animata. Superius enim corpus nobilioribus ornamentis ornari debet. Sed ea quæ pertinent ad ornatum inferiorum corporum, sunt animata, scilicet pisces, aves. et terrestria animalia. Ergo et luminaria, quæ pertinent ad ornatum cœli.

2. Præterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed sol et luna, et alia luminaria sunt nobiliora quam corpora plantarum et animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Nobilissima autem forma est anima, quæ est principium vitæ. Quia, ut Augustinus dicit in lib. *De vera relig.* (2), « quælibet substantia vivens naturæ ordine præfertur substantiæ non viventi. » Ergo luminaria cœli sunt animata.

3. Præterea, causa nobilior est effectu. Sed sol et luna et alia luminaria sunt causa vitæ, ut patet maximè in animalibus ex putrefactione generatis, quæ virtute solis et stellarum vitam consequuntur. Ergo multo magis corpora cœlestia vivunt, et sunt animata.

(1) De his etiam, *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 69; et quæst. 61, de potent., art. 6; et *Quodl.* 12, art. 5; et *De spiritualibus creaturis*, art. 9; et II, *De cœlo*, lect. 3, col. 1 et 2, ut et lect. 13, col. 2 et 3, rursusque lect. 18; et lect. 19, in principio.

(2) Sive paulò aliis verbis : *Non qualiscunque moles, quanquam istâ visibili luce præfulgeat, si vitam careat, magni æstimanda est : quælibet namque viva substantia cuilibet non vivæ substantiæ (naturæ lege) præponitur.*

4° Les mouvements du ciel et des corps célestes sont naturels, comme on le voit lib. I, *De cœlo*. Or un mouvement naturel découle d'un principe intrinsèque. Donc, comme le principe du mouvement des corps célestes est une substance appréhensive qui est mue comme le sujet désirant l'est par l'objet désiré, ainsi qu'il est dit, *Métaph.*, XI, il semble que le principe intrinsèque des corps célestes soit un principe capable d'appréhension. Donc les corps célestes sont animés.

5° Le ciel est le premier mobile. Or le premier, dans le genre des mobiles, est celui qui reçoit son mouvement de lui-même, comme il est prouvé, *Phys.*, VIII; car ce qui est par soi est avant ce qui est par un autre. Or les seuls êtres animés se meuvent eux-mêmes, comme on le montre dans le même livre. Donc les corps célestes sont animés.

Mais saint Damascène affirme le contraire dans son second livre : « Que personne n'estime les cieux ou les luminaires animés; car ils sont inanimés et insensibles (1). »

(Conclusion. — L'ame étant unie aux plantes et aux animaux comme leur forme, et ne l'étant aux corps célestes que comme le moteur qui se sert du mobile, il est clair que les corps célestes ne sont pas animés comme le sont les plantes et les animaux; ile ne sont dits animés que par une sorte d'analogie.)

Sur cette question, il y a eu chez les philosophes divers sentiments. Anaxagore, comme le rapporte saint Augustin, *De Civ. Dei*, XVIII, 41, fut accusé chez les Athéniens d'avoir dit que le soleil étoit une pierre enflammée, niant qu'il fût un dieu ou un être animé. Les platoniciens, au

(1) En réfutant dans cet article les diverses hérésies qui tenoient de près ou de loin aux vieilles erreurs païennes touchant la nature des astres et celle du soleil en particulier; en repoussant même les idées peut-être exagérées, ou ce que nous appellerions les rêves sublimes et dangereux d'Origène sur le monde matériel, le docteur angelique n'entend pas attaquer l'opinion si profondement spiritualiste et chrétienne qui veut que des êtres immateriels president au mouvement de ces globes lumineux, de ces sphères inanimées dont la main du Créateur a peuplé l'immensité des cieux.

---

4. Præterea, motus cœli et cœlestium corporum sunt natales, ut patet in I. *De cœlo*. Motus autem naturalis est à principio intrinseco. Cùm igitur principium motus cœlestium corporum sit aliqua substantia apprehensiva, quæ movetur sicut desiderans à desiderato, ut dicitur in XI. *Metaphys.* (text. 53) videtur quòd principium apprehendens, sit principium intrinsecum corporibus cœlestibus. Ergo sunt animata.

5. Præterea, primum mobile est cœlum. In genere autem mobilium primum est movens seipsum, ut probatur in VIII. *Phys.* (text. 34 et seqq.). Quia quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Sola autem animata movent seipsa, ut in eodem libro ostenditur (text. 29). Ergo corpora cœlestia sunt animata.

Sed contra est, quòd Damascenus dicit in lib. II : « Nullus animatos cœlos, vel luminaria æstimet; inanimati enim sunt et insensibiles.

(Conclusio. — Cùm plantis et animalibus anima uniatur ut forma, non sic autem corporibus, sed tantum ut motor utitur mobili, patet corpora cœlestia non esse animata eo modo quo plantæ et animalia, sed æquivocè.)

Respondeo dicendum, quòd circa istam quæstionem apud Philosophos fuit diversa opinio. Anaxagoras enim, ut Augustinus refert lib. XVIII *De Civit. Dei* (cap. 41), factus est reus apud Athenienses, quia dixit solem esse lapidem ardentem negans utique ipsum esse Deum, vel aliquid animatum. Platonici vero posuerunt corpora cœlestia animata. Similiter etiam apud

contraire, soutinrent que les corps célestes étoient animés. Il y eut aussi sur ce point, chez les docteurs de la foi, des sentiments divers. Origène crut que les corps célestes étoient animés. Saint Jérôme paroît être du même avis en exposant ce passage du premier chapitre de l'*Ecclésiaste :* « L'esprit va, embrassant toutes choses dans un vaste circuit. » Mais saint Basile et saint Damascène soutiennent que les corps célestes ne sont pas animés. Saint Augustin a laissé la question douteuse ne se prononçant pour aucune opinion, comme on peut le voir, *Sup. Gen. ad litt.*, et dans l'*Enchiridion*, où il dit que si les corps célestes sont animés, leurs ames font partie de la société des anges. Dans cette diversité d'opinions, pour que la vérité se fasse jour, il faut considérer que l'union du corps et de l'ame se fait non à cause du corps, mais à cause de l'ame, parce que la forme n'est pas pour la matière, mais au contraire. Or la nature et la puissance de l'ame se connoissent par son opération qui est aussi d'une certaine façon, sa fin. Or nous voyons que notre corps est nécessaire pour que l'ame accomplisse certaines opérations qui ont besoin de son concours; par exemple les actes de l'ame sensitive et nutritive : d'où il est nécessaire que de telles ames soient unies aux corps pour exercer leur activité. Mais il est certaines opérations de l'ame qui s'accomplissent sans l'intermédiaire du corps; cependant le corps y a toujours quelque part : ainsi le corps transmet à l'ame humaine les images dont elle a besoin pour comprendre. Par suite, il est nécessaire aussi qu'une telle ame soit unie au corps pour exercer son opération, quoiqu'il lui arrive d'en être séparée. Or, il est manifeste que les opérations de l'ame des corps célestes ne peuvent être celles d'une ame nutritive, qui consistent à nourrir, accroître et engendrer. De telles opérations ne peuvent appartenir à un corps in-

---

doctores fidei, fuit circa hoc diversa opinio. Origenes enim posuit corpora cœlestia animata (1). Hieronymus etiam idem sentire videtur, exponens illud ecclesiastæ primi : « Lustrans universa per circuitum pergit spiritus. » Basilius verò (in *Hexam.*, *Hom.* III) et Damascenus (ubi supra) asserunt corpora cœlestia non esse animata. Augustinus verò sub dubio dereliquit, in neutram partem declinans, ut patet in II. *Super Gen. ad lit.* et in *Enchiridio.* Ubi etiam dicit, quod si sunt animata cœlestia corpora, pertinent ad societatem angelorum eorum animæ. In hac autem opinionum diversitate, ut veritas aliquatenus innotescat, considerandum est quod unio animæ et corporis non est propter corpus, sed propter animam; non enim forma est propter materiam, sed è-çonversò. Natura autem et virtus animæ deprehenditur ex ejus operatione, quæ etiam quodammodo est finis ejus. Invenitur autem corpus nostrum necessarium ad aliquam operationem animæ, quæ mediante corpore exercetur; sicut patet in operibus animæ sensitivæ et nutritivæ. Unde necesse est tales animas unitas esse corporibus, propter suas operationes. Est autem aliqua operatio animæ, quæ non exercetur corpore mediante; sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur; sicut per corpus exhibentur animæ humanæ phantasmata, quibus indiget ad intelligendum. Unde etiam talem animam necesse est corpori uniri propter suam operationem, licèt contingat ipsam separari. Manifestum est autem, quod anima cœlestis corporis non potest habere operationes nutritivæ animæ, quæ sunt nutrire, augere et generare; hujusmodi enim operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animæ sensitivæ

(1) Ut cap. 7, lib. I, *De principiis* (vel. περὶ ἀρχῶν) videre est, ac tomo seu tract. II, in *Joan;* et lib. IV, *Contra Celsum.*

corruptible de sa nature. Pareillement, les opérations de l'ame sensitive ne conviennent pas aux corps célestes, parce que le sens qui sert comme de base à tous les autres est le tact qui saisit les qualités élémentaires. De plus, tous les organes des facultés sensitives requièrent une proportion déterminée dans la combinaison des éléments; et l'on suppose les corps célestes d'une nature différente. Il reste donc que des opérations de l'ame nulle ne peut être attribuée à l'ame céleste, si ce n'est comprendre et mouvoir; car l'appétit suit le sentiment et l'intellect, et est ordonné avec eux. Or l'opération de l'intelligence ne s'exerçant pas au moyen du corps, n'a besoin de lui qu'autant que les sens lui transmettent les images. Mais les opérations de l'ame sensitive ne conviennent pas aux corps célestes, comme il a été dit. Donc l'ame ne seroit pas unie aux corps célestes pour exercer l'activité intellectuelle; elle ne pourroit l'être que pour la seule motion. Mais pour que l'ame meuve un corps, il ne faut pas qu'elle lui soit unie comme sa forme, mais par le contact de sa vertu, comme le moteur est uni au mobile. D'où Aristote, *Phys.*, VIII, après avoir montré que le premier qui se meut lui-même est composé de deux parties dont l'une est motrice, l'autre est mue, indiquant comment ces deux parties sont unies, dit qu'elles le sont par un contact réciproque, si ce sont deux corps, ou par le contact de l'une avec l'autre; mais que le contraire n'a pas lieu si l'une est corps et l'autre ne l'est pas. Les platoniciens n'admettoient l'union des ames avec les corps que par un contact de puissance, et comme le moteur est uni au mobile. Et ainsi il ne faut entendre par les ames que Platon prête aux corps célestes, rien autre chose sinon que des substances spirituelles unies aux corps célestes comme des forces motrices aux mobiles. Que les corps célestes soient mûs par quelque substance capable d'appréhension, et non par la nature seule, comme les choses pesantes ou

---

corpori cœlesti conveniunt, quia omnes sensus fundantur supra tactum, qui est apprehensivus qualitatum elementarium. Omnia etiam organa potentiarum sensitivarum requirunt determinatam proportionem secundum commistionem aliquam elementorum, à quorum natura corpora cœlestia ponuntur remota. Relinquitur ergo, quod de operationibus animæ nulla potest competere animæ cœlesti, nisi duæ, intelligere et movere. Nam *appetere* consequitur sensum, et intellectum, et cum utroque ordinatur. Intellectus autem operatio, cùm non exerceatur per corpus, non indiget corpore nisi in quantum ei per sensus ministrantur phantasmata. Operationes autem sensitivæ animæ, corporibus cœlestibus non conveniunt, ut dictum est. Sic igitur propter operationem intellectualem anima cœlesti corpori non uniretur. Relinquitur ergo quòd propter solam motionem. Ad hoc autem quod moveat, non oportet quòd uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles, lib. VIII. *Phys.* (text. 40, 41, 42, 43), postquam ostendit quòd primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens, et alia mota; assignans quomodo hæ duæ partes uniantur, dicit, quòd per contactum vel duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum; et non è converso, si unum sit corpus, et aliud non corpus. Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant, nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili. Et sic, per hoc quòd Plato ponit corpora cœlestia animata, nihil aliud datur intelligi, quàm quòd substantiæ spirituales uniuntur corporibus cœlestibus, ut motores mobilibus. Quòd autem corpora cœlestia moveantur ab aliqua substantia apprehendente, et non solum à natura, sicut gravia et levia, patet ex hoc quòd « natura non movet nisi ad unum, » quo habito quiescit (ut ex

légères, cela résulte de ce que la nature ne meut que vers un seul centre, lequel atteint, elle s'arrête ; ce qui ne paroît pas dans le mouvement des corps célestes. D'où il demeure qu'ils sont mûs par une substance capable d'appréhension. Aussi saint Augustin dit-il, *De Trin.*, III, que Dieu gouverne tous les corps par un souffle de vie. Il est donc clair que les corps célestes ne sont pas animés de la même façon que les animaux et les plantes, mais d'une manière analogique. Donc, entre ceux qui soutiennent qu'ils sont animés, et ceux qui soutiennent le contraire, la différence, minime ou nulle en réalité, n'existe guère que dans les termes.

Je réponds aux arguments : 1° Certaines choses se rattachent à l'ornement par le mouvement qui leur est propre. Et en cela les luminaires du ciel conviennent avec les autres choses appartenant à l'ornement, en tant qu'ils sont mûs par une substance vivante.

2° Rien n'empêche qu'une chose ne soit en soi plus noble qu'une autre, et moins noble sous quelque rapport. Donc la forme des corps célestes, quoique en soi moins noble que l'ame de l'animal, en tant que forme est plus noble, parce qu'elle perfectionne complètement sa matière, de telle sorte qu'elle la rend incapable de recevoir une autre forme, ce que l'ame ne fait pas. De même quant à leur mouvement, les corps célestes sont mûs par des moteurs plus nobles.

3° Un corps céleste, comme moteur mû, a la qualité d'instrument, et agit par la vertu du principal agent. Et ainsi, par la vertu de son moteur qui est une substance vivante, il peut produire la vie.

4° Le mouvement du corps céleste est naturel, non par rapport à son principe actif, mais par rapport à son principe passif ; car il possède naturellement une aptitude à recevoir un tel mouvement d'un être intelligent.

5° Le ciel est dit se mouvoir lui-même, en tant qu'il est composé d'un

---

VIII. *Phys.*, text. 38, usq. ad 32). Quod in motu corporum cœlestium non apparet. Unde relinquitur quòd moventur ab aliqua substantia apprehendente. Augustinus etiam dicit, III. *de Trin.* (cap. 4), corpora omnia administrari à Deo per spiritum vitæ. Sic igitur patet quòd corpora cœlestia non sunt animata eo modo quo plantæ et animalia, sed æquivocè. Unde inter ponentes ea esse animata, et ponentes ea inanimata, parva vel nulla differentia invenitur in re sed in voce tantum.

Ad primum ergo dicendum, quòd ad ornatum pertinent aliqua secundum proprium motum. Et quantum ad hoc luminaria cœli convenunt cum aliis quæ ad ornatum pertinent, quia moventur à substantia vivente.

Ad secundum dicendum, quòd nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantum ad aliquid. Forma ergo cœlestis corporis, etsi non sit simpliciter nobilior anima animalis, est tamen nobilior quantum ad rationem formæ; perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentia ad aliam formam, quod anima non facit. Quantum etiam ad motum moventur corpora cœlestia à nobilioribus motoribus.

Ad tertium dicendum, quod corpus cœleste, cùm sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis. Et ideo ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam.

Ad quartum dicendum, quòd motus corporalis cœlestis est naturalis, non propter principium activum, sed propter principium passivum; quia scilicet habet in sua natura aptitudinem, ut tali motu ab intellectu moveatur.

Ad quintum dicendum, quòd cœlum dicitur

moteur et d'un mobile, non comme s'ils étoient sa matière et sa forme, mais par le contact provenant de la puissance du moteur, comme il a été dit. Et de cette manière, on peut dire que le moteur est un principe intrinsèque; de même qu'on dit que le mouvement volontaire est naturel à un animal en tant qu'il est animal, comme on le voit, *Physic.*, VIII.

QUESTION LXXI.

De l'œuvre du cinquième jour.

Il faut ensuite examiner l'œuvre du cinquième jour. Il paroît que cette œuvre n'est pas convenablement décrite. 1° Les eaux ne produisent que les choses pour la production desquelles leur vertu est suffisante. Or leur vertu n'est pas suffisante pour la production de tous les poissons et des oiseaux, puisque nous voyons la plupart naître par génération. Ce n'est donc pas convenablement qu'il est dit : « que les eaux produisent des reptiles à l'ame vivante, et des volatiles qui vivront sur la terre. »

2° Les poissons et les oiseaux ne sont pas seulement produits par l'eau, la terre même paroît avoir eu une plus grande part dans leur composition, puisque leurs corps se meuvent naturellement vers la terre et se reposent sur elle. Ce n'est donc pas convenablement qu'il est dit que les poissons et les oiseaux sont produits de l'eau.

3° Comme les poissons se meuvent dans les eaux, les oiseaux se meuvent dans l'air. Donc, si les poissons sont produits des eaux, les oiseaux devroient être produits non des eaux, mais de l'air.

4° Tous les poissons ne rampent pas dans les eaux, puisque certains ont

---

movere seipsum, in quantum componitur ex motore et mobili, non sicut ex forma et materia, sed secundum contactum virtutis, ut dictum est. Et hoc etiam modo potest dici, quod ejus motor est principium intrinsecum : sicut etiam motus voluntarius dicitur esse naturalis animali, in quantum est animal, ut dicitur in VIII. *Phys.* (text. 27).

QUÆSTIO LXXI.

De opere quintæ diei.

Deinde considerandum est de opere quintæ diei. Et videtur quod inconvenienter hoc opus describatur. Illud enim aquæ producunt, ad cujus productionem sufficit virtus aquæ. Sed virtus aquæ non sufficit ad productionem omnium piscium et avium; cum videamus plura eorum generari ex semine. Non ergo convenienter dicitur : « Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram. »

2. Præterea, pisces et aves non tantum producuntur ex aqua, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari quàm aqua; quia corpora eorum naturaliter moventur ad terram, unde et in terra quiescunt. Non ergo convenienter dicitur, pisces et aves ex aqua produci.

3. Præterea, sicut pisces habent motum in aquis, ita aves in aere : si ergo pisces ex aquis producuntur, aves non deberent produci ex aquis, sed ex aere.

4. Præterea, non omnes pisces reptant in

des pieds avec lesquels ils marchent sur la terre ; par exemple les veaux marins. Donc la production des poissons n'est pas suffisamment désignée par ces paroles : « que les eaux produisent des reptiles à l'ame vivante. »

5° Les animaux terrestres sont plus parfaits que les oiseaux et les poissons. Cela résulted e ce que leurs membres sont plus distincts et leur génération plus parfaite ; car ils engendrent des animaux, tandis que les poissons et les oiseaux engendrent des œufs. Or les choses les plus parfaites précèdent les autres dans l'ordre de la nature. Donc les poissons et les oiseaux n'ont pas dû être faits le cinquième jour avant les animaux terrestres.

Mais l'autorité de l'Ecriture établit suffisamment le contraire (1).

(1) Voici le texte même de la Genèse touchant la création des poissons et des oiseaux : « Dieu dit encore : Que les eaux produisent des animaux reptiles, et les volatiles qui vivent sur la terre; sous le firmament du ciel. »

Dieu créa donc les grands cétacés et tous les animaux qui ont la vie et le mouvement, que les eaux produisirent, chacun selon son espèce, et il créa aussi tous les oiseaux selon leur espèce.

L'interprétation du premier verset de ce texte peut varier et varie en effet dans les interprètes et les commentateurs : les uns entendent que les volatiles aussi bien que les poissons aient été produits par les eaux, et saint Thomas paraît avoir compris dans ce sens les paroles citées de la Genèse. Les autres, et c'est incomparablement le plus grand nombre, séparent la création des oiseaux de celle des poissons, quant aux milieux dans lesquels ces deux créations se sont accomplies : au lieu de dire simplement, *et les volatiles qui vivent*, ils traduisent, *et que des volatiles vivent sur la terre*, etc. Comme au fond cette interprétation est la seule admissible, saint Thomas y revient dans la réponse aux objections, puisque selon lui la partie de l'eau qui aurait servi à la production des volatiles est celle qui se trouve mêlée à la partie inférieure de l'air.

La création des poissons et des oiseaux accomplie dans le même jour ou dans la même période, par conséquent après celle des plantes qui avait eu lieu dans le troisième jour, et avant celle des quadrupèdes qui n'eut lieu que le sixième jour, donne lieu à une question bien plus importante. Le docteur angelique se la pose en effet : Cette création est-elle ainsi convenablement placée ? Et il donne de cette convenance les raisons analogiques conformes à l'ordre d'idées dans lequel il est entré. La science moderne répond à la même question, mais uniquement considérée sous le rapport du fait. Elle prouve par des témoignages incontestables que la création des poissons, des reptiles et des oiseaux a précédé celle des quadrupèdes et suivi celle des plantes et des arbres. C'est encore Cuvier qui confirme ici, sans y songer assurément, la narration du Moïse « Remontant au travers des grès qui n'offrent que des empreintes végétales de grandes arundinacées, de bambous, de palmiers, on arrive aux différentes couches de ce calcaire qui a été nommé calcaire du Jura... C'est là que la classe des *reptiles* prend tout son développement. » (*Discours sur les révolutions du globe*, 8e édition, p. 297.) « Un peu au-dessus des schistes, dit-il encore (si riches en poissons, parmi lesquels il y a aussi des *reptiles* d'eau douce), est le calcaire du Jura; il contient aussi des os, mais toujours de *reptiles*. C'est parmi ces innombrables quadrupèdes ovipares de toutes les tailles et de toutes les formes, au milieu de ces crocodiles, de ces tortues, de ces reptiles volants, de ces immenses mégalosaurus, de ces monstrueux plésiosaurus, que se seroient montrés pour la

---

aquis, cùm quidam habeant pedes quibus gradiuntur in terra, sicut vituli marini. Non ergo sufficienter productio piscium designatur in hoc quod dicitur : « Producant aquæ reptile animæ viventis. »

5. Præterea, animalia terrestria sunt perfectiora avibus et piscibus; quod patet ex hoc quod habent membra magis distincta, et perfectiorem generationem, generant enim animalia; pisces autem et aves generant ova. Perfectiora autem præcedunt in ordine naturæ. Non ergo quinta die debuerunt fieri pisces et aves, ante animalia terrestria.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

(Conclusion. — De même que parmi les trois jours consacrés à l'œuvre de distinction, le jour du milieu, le second, est consacré à la distinction du corps intermédiaire, c'est-à-dire de l'eau ; ainsi, parmi les trois jours consacrés à l'ornement, le jour du milieu, c'est-à-dire le cinquième, est consacré avec raison à l'ornement du corps intermédiaire, en ce que l'eau reçoit son ornement ou sa beauté par la production des poissons et des oiseaux.)

Ainsi qu'il a été dit précédemment, l'ordre de l'œuvre d'ornement correspond à l'ordre de l'œuvre de distinction. Conséquemment de même que parmi les trois jours consacrés à la distinction, le jour du milieu, à savoir le second, est consacré à la distinction du corps intermédiaire, de l'eau : ainsi, parmi les jours consacrés à l'ornement, le jour du milieu, c'est à-dire le cinquième, est consacré à l'ornement du corps intermédiaire, par la production des oiseaux et des poissons. Et comme Moïse nomme, le quatrième jour, les luminaires et la lumière, pour montrer que le quatrième jour correspond au premier auquel il avoit rapporté la création de la lumière ; ainsi, dans le cinquième jour, il fait mention des eaux et du firmament céleste pour montrer que le cinquième jour correspond au second. Mais, il est bon de savoir que saint Augustin est en désaccord avec les autres auteurs sur la production des poissons et des oiseaux, comme il l'est sur la production des plantes. Ceux-ci disent que les poissons et les oiseaux ont été en réalité produits le cinquième jour, saint Au-

première fois quelques petits mammifères (marins). — Quoi qu'il en soit, pendant longtemps encore on trouve que la classe des *reptiles* dominoit exclusivement. » (*Ibid.*, p. 305-306.)

Un géologue ajoute concernant les oiseaux : « Jusqu'à ces derniers temps, on ne connoissoit aucun fait irrécusable qui pût constater l'existence d'oiseaux proprement dits pendant la seconde époque géologique ; mais tout récemment, dans les premiers mois de 1836, de nombreuses espèces d'oiseaux viennent d'être reconnues et caractérisées dans le grès rouge des Etats-Unis. »

« Tous les jours, dit un autre savant, de nouvelles découvertes viennent apprendre que les oiseaux sont les plus anciens habitants du globe. Ces animaux se montrent fossiles jusque dans les terrains secondaires inférieurs ; ils sont représentés dans le grès bigarré par de simples empreintes de leurs pieds, dans des terrains jurassiques par quelques échassiers, dans le gypse de Montmartre par neuf espèces, tant rapaces que gallinacées ou palmipèdes, etc., etc. » (Voyez le *Dictionnaire géologique*, au mot *Oiseaux*, et le Mémoire de M. de Blainville lu à l'Académie des sciences le 11 décembre 1837.)

(Conclusio. — Sicut inter tres dies distinctioni deputatos, media, hoc est secunda, deputur distinctioni medii corporis, scilicet aquæ : sic inter tres dies ornatui deputatos, media, hoc est quinta, rectè deputatur ornatui medii corporis ; dum aqua per productionem avium et piscium exornatur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 70 art. 1) opus ornatus per ordinem respondet ordini distinctionis. Unde sicut inter tres dies distinctioni deputatos, media (quæ est secunda) deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquæ ; ita inter dies deputatos ad opus ornatus, media, id est, quinta deputatur ad ornatum medii corporis per productionem avium et piscium. Unde sicut Moyses in quarta die nominat luminaria et lucem, ut designet quòd quarta dies respondet primæ, in qua dixerat lucem factam ; ita in hac quinta die facit mentionem de aquis et de firmamento cœli, ut designet quod quinta dies respondet secundæ. Sed sciendum est, quod sicut in productione plantarum differt Augustinus ab aliis ; ita et in productione piscium et avium. Alii enim dicunt pisces et aves quinta die esse productos in actu. Augustinus autem dicit, V *Super Gen. ad lit.*

gustin dit, *Sup. Gen. ad litt.*, V, que c'est seulement en puissance que l'eau produisit le cinquième jour des poissons et des oiseaux.

Je réponds aux arguments : 1° Avicenne a avancé que tous les animaux pouvoient être le résultat d'une certaine combinaison des éléments, sans communication de fluide séminal, même par l'action de la nature. Mais cela paroît sans fondement, parce que la nature procède par des voies déterminées à la production de ses effets. D'où il suit que les êtres engendrés naturellement du fluide séminal, ne peuvent l'être naturellement sans ce fluide. Il faudra conséquemment dire autre chose, savoir, que dans la génération naturelle des animaux, le principe actif est la vertu formative renfermée dans le fluide séminal, pour les animaux qui naissent de ce fluide ; vertu que remplace dans ceux qui naissent de la putréfaction, la vertu des corps célestes. Mais le principe matériel dans ces deux sortes de génération, est quelque élément, ou quelque composé d'éléments. Dans la première institution des choses, le principe actif fut la parole divine qui de la matière élémentaire produisit les animaux, soit en acte, comme le veulent quelques docteurs, soit en puissance, comme le veut saint Augustin ; non que la terre et l'eau aient en elles la vertu de produire tous les animaux, selon le sentiment d'Avicenne, mais parce que la puissance donnée au fluide séminal et aux étoiles d'engendrer des animaux des éléments matériels, a pour fondement la vertu donnée primitivement aux éléments.

2° Les corps des poissons et des oiseaux, peuvent être considérés de deux manières : d'abord en eux-mêmes ; et sous ce rapport, il est nécessaire que l'élément terrestre domine en eux, parce que, pour qu'il y ait équilibre dans la combinaison du corps de l'animal, il faut que l'élément le moins actif, la terre, y soit en plus grande quantité. Si on les

---

(cap. 15), quod quinta die aquarum natura produxit pisces et aves potentialiter (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd Avicenna posuit omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commixtione absque semine, etiam per viam naturæ. Sed hoc videtur inconveniens, quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus : unde illa quæ naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari. Et ideo dicendum est aliter, quod in naturali generatione animalium principium activum est virtus formativa quæ est in semine, in iis quæ ex semine generantur ; loco cujus virtutis in iis quæ ex putrefactione generantur, est virtus cœlestis corporis. Materiale autem principium in utrorumque animalium generatione est aliquod elementum, vel elementatum. In prima autem rerum institutione principium activum fuit verbum Dei, quod ex materia elementari prôduxit animalia, vel in actu secundum alios sanctos, vel virtute, secundum Augustinum (ut supra); non quod aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit ; sed quia hoc ipsum quod ex materia elementari virtute seminis, vel stellarum, possunt animalia produci, est ex virtute primitus elementis data.

Ad secundum dicendum, quòd corpora avium et piscium possunt dupliciter considerari. Uno modo secundùm se : et sic necesse est quòd in eis magis terrestre elementum dominetur ; quia ad hoc quod fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis, necesse est quod quantitative abundet in eo elementum quod est minus

(1) Sic enim ibi circa medium : *Quinto* (nimirum die) *aquarum natura, quia cœlo aerique coniungitur produxit ad Dei verbum indigenas suos, omnia scilicet natatilia; et hæc potentialiter in numeris qui per congruos temporum motus exererentur.*

considère, en second lieu, comme naturellement capables de tels mouvements, ils ont une certaine affinité avec les corps dans lesquels ils se meuvent. C'est pour cela qu'on décrit ici leur production.

3° L'air, étant insensible, n'est pas compté en particulier, il l'est avec les autres éléments; en partie avec l'eau, quant à sa partie inférieure qui se charge des exhalaisons aqueuses; en partie avec le ciel, quant à sa partie supérieure. Or les oiseaux se meuvent dans la partie inférieure de l'air, et sont dits pour cela, voler sous le firmament des cieux, lors même que l'on entend par firmament l'air nuageux. C'est pour cela que la production des oiseaux est rapportée à l'eau.

4° La nature arrive d'un extrême à l'autre par degrés. Et ainsi, entre les animaux célestes et aquatiques, il y a des animaux intermédiaires qui ont quelque chose de commun avec les uns et les autres, et sont rangés parmi ceux qui se rapprochent le plus de leur nature quant aux propriétés qui leur sont communes, mais non quant aux propriétés qu'ils ont communes avec les animaux de l'espèce opposée. Cependant afin de renfermer parmi les poissons, tous les animaux qui ont quelque chose de particulier, après avoir dit : « que les eaux produisent des reptiles à l'ame vivante, » l'Ecrivain sacré ajoute : « Dieu créa aussi des monstres marins, etc. »

5° La production des animaux est plutôt réglée d'après l'ordre des corps qu'ils doivent orner, que d'après leur propre dignité. Cependant en procédant par voie de génération, on arrive de l'imparfait au parfait.

---

activum, scilicet terra. Sed si considerentur secundum quod sunt nata moveri talibus motibus, sic habent affinitatem quandam cum corporibus in quibus moventur : et sic eorum generatio hic describitur.

Ad tertium dicendum, quòd aer, quia insensibilis est, non per seipsum connumeratur, sed cum aliis; partim quidem cum aqua, quantum ad inferiorem partem, quæ exhalationibus aquæ ingrossatur; partim etiam cum cœlo quantum ad superiorem partem. Aves autem motum habent in inferiori parte aeris; et ideo sub firmamento cœli volare dicuntur, etiamsi firmamentum pro nebuloso aere accipiatur. Et ideo productio avium aquæ adscribitur.

Ad quartum dicendum, quòd natura de uno extremo ad aliud transit per media. Et ideo inter cœlestia et aquatica animalia sunt quædam media quæ communicant cum utrisque, et computantur cum illis cum quibus magis communicant, secundum id quod cum eis communicant, non secundum id quod communicant cum alio extremo. Tamen ut includantur omnia hujusmodi quæ habent aliquid speciale inter pisces, postquam dixerat : « Producant aquæ reptile animæ viventis, » subjungit : « Creavit Deus cete grandia, etc. »

Ad quintum dicendum, quòd productio horum animalium ordinatur secundum ordinem corporum quæ eis ornantur, magis quam secundum propriam dignitatem. Et tamen in via generationis ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur.

QUESTION LXXII.

De l'œuvre du sixième jour.

Vient ensuite l'œuvre du sixième jour. Il semble qu'elle ne soit pas convenablement décrite. 1° Comme les poissons et les oiseaux, les animaux terrestres ont une ame vivante. Mais ils ne sont pas l'ame vivante elle-même. Donc, c'est à tort qu'il est dit : « que la terre produise l'ame vivante ; » mais il auroit fallu dire : que la terre produise des quadrupèdes à l'ame vivante. »

2° Le genre ne doit pas, dans une division, être opposé à l'espèce. Mais les bêtes de somme et les autres bêtes terrestres sont rangées parmi les quadrupèdes. Donc, c'est à tort que les quadrupèdes sont comptés avec les bêtes de somme et les autres bêtes vivant sur la terre.

3° Comme les autres animaux, l'homme appartient à un genre et à une espèce déterminés. Or dans la formation de l'homme, il n'est pas fait mention du genre et de l'espèce auxquels il appartient. Donc, on n'auroit pas dû faire mention, dans la production des autres animaux, de leur genre et de leurs espèces, en disant : « Chacun selon son genre, ou, selon son espèce. »

4° Les animaux terrestres sont plus semblables à l'homme que Dieu bénit, que les oiseaux et les poissons. Donc, comme on rapporte que les poissons et les oiseaux furent bénis, la même chose devroit être rapportée des autres animaux.

5° Certains animaux naissent de la putréfaction qui est une espèce de corruption. Or la corruption ne convient pas à la première institution des choses. Donc ces animaux n'ont pas dû être produits dans la première institution.

QUÆSTIO LXXII.

De opere sextæ diei.

Deinde quæritur de opere sextæ diei. Et videtur quod inconvenienter describatur. Sicut enim aves et pisces habent viventem animam, ita etiam et animalia terrestria; non autem terrestria animalia sunt ipsa anima vivens. Ergo inconvenienter dicitur : « Producat terra animam viventem; » sed debuit dici : « Producat terra quadrupedia animæ viventis. »

2. Præterea, genus non debet dividi contra speciem. Sed jumenta et bestiæ sub quadrupedibus computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur jumentis et bestiis.

3. Præterea, sicut alia animalia sunt in determinato genere et specie, ita et homo. Sed in factione hominis non fit mentio de suo genere vel specie. Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere vel specie, cùm dicitur *in genere suo*, vel *specie sua*.

4. Præterea, animalia terrestria magis sunt similia homini qui à Deo dicitur benedici, quàm aves et pisces. Cùm igitur aves et pisces dicantur benedici, multò fortiùs hoc dici debuit de aliis animalibus.

5. Præterea, quædam animalia generantur ex putrefactione, quæ est corruptio quædam. Corruptio autem non convenit primæ institutioni rerum. Non ergo ejusmodi animalia debuerunt in prima rerum institutione produci.

6° Certains animaux sont venimeux et nuisibles à l'homme. Or rien n'a dû être nuisible à l'homme avant le péché. Donc, ces animaux n'ont pas dû être l'ouvrage de Dieu qui ne fait que le bien, ou du moins n'ont pas dû être faits avant le péché.

Mais l'autorité de l'Ecriture établit suffisamment le contraire.

(Conclusion. — Il a été convenable que la terre fût représentée produisant, le sixième jour, des ames vivantes selon leurs genres, des bêtes de somme, des reptiles et des animaux terrestres selon leurs espèces, et que le même jour le corps de l'homme ait été formé par Dieu, afin que ce jour consacré à l'ornement de la terre, correspondît au jour dans lequel eut lieu la distinction de cette même terre.)

De même qu'au cinquième jour, le corps intermédiaire reçoit son ornement et que ce jour correspond au second; de même, au sixième jour, le dernier corps est orné par la production des animaux terrestres, et ce jour répond au troisième. C'est pourquoi dans ces deux endroits, il est fait mention de la terre (1). Seulement, d'après saint Augustin, ces animaux sont produits en puissance; d'après les autres saints, en acte.

Je réponds aux arguments : 1° Comme le dit saint Basile, la diversité

(1) A côté de la raison de convenance donnée par saint Thomas, nous continuons à placer la preuve de fait fournie par la science moderne. Consultons encore Cuvier; voici ce qu'il dit au sujet des quadrupèdes : « Il est certain que les quadrupèdes ovipares paroissent beaucoup plus tôt que les vivipares. Plusieurs tortues, plusieurs crocodiles sont au-dessous de la craie. Les immenses sauriens et les grandes tortues de Maëstricht sont dans la formation crayeuse même, mais ce sont des animaux marins. Nous commençons à trouver des os de mammifères marins, c'est-à-dire de lamantins et de phoques, dans le calcaire coquiller grossier; mais il n'y a encore aucun os de mammifères terrestres. Malgré les recherches les plus suivies, il m'a été impossible de découvrir aucune trace distincte de cette classe avant le terrain déposé sur le calcaire grossier. Au contraire, aussitôt qu'on est arrivé aux terrains qui surmontent le calcaire grossier, *les os d'animaux terrestres se montrent en grand nombre.* — Ainsi, continue Cuvier, comme il est raisonnable de croire que les coquilles et les poissons n'existoient pas à l'époque des terrains primordiaux, l'on doit croire aussi que les quadrupèdes ovipares ont commencé avec les poissons, mais que les quadrupèdes terrestres ne sont venus que longtemps après. »

Cette concordance de Cuvier avec Moïse peut aisément être poussée jusqu'au dernier anneau

---

6. Præterea, quædam animalia sunt venenosa et homini noxia. Nihil autem debuit esse homini nocivum ante peccatum. Ergo hujusmodi animalia vel omnino fieri à Deo non debuerunt, qui est bonorum auctor, vel non debuerunt fieri ante peccatum.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ (1).

(Conclusio. — Conveniens fuit sexta die describi terram produxisse animam viventem in genere suo, jumenta et reptilia et bestias terræ secundùm species suas, ac eadem die formatum esse hominem à Deo; ut hæc dies ornatui terræ deputata, illi responderet ad quam pertinuit ipsius terræ distinctio.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in die quinto ornatur medium corpus, et respondet secundæ diei; ita in sexto die ornatur ultimum corpus (scilicet terra) per productionem animalium terrestrium; et respondet tertiæ diei. Unde utrobique fit mentio de terra. Et hic etiam secundùm Augustinum animalia terrestria producuntur potentialiter; secundùm verò alios Sanctos, in actu.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Basi-

(1) Quæ sic summatim habet : *Dixit quoque Deus :* producat terra animam viventem in genere suo; jumenta et reptilia et bestias terræ secundùm species suas. *Factumque est ita; et vidit Deus quòd esset bonum, et ait :* faciamus hominem, etc. *Et factum est ita; viditque Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona; et factum est vespere et manè dies sextus.*

des degrés de la vie, tels qu'on les trouve dans les divers êtres vivants, peut se juger d'après les manières diverses dont s'exprime l'Ecriture. Les plantes ont une vie très-imparfaite et cachée : c'est pourquoi, dans leur production, il n'est fait aucune mention de la vie, mais seulement de la génération, parce qu'elles n'ont d'autre acte vital que celui-là, la force nutritive et augmentative se rapportant à la générative, comme on le verra plus bas. Parmi les animaux, les animaux terrestres sont, généralement parlant, plus parfaits que les oiseaux et les poissons, non que les poissons manquent de mémoire, comme le dit saint Basile désapprouvé par saint Augustin, mais à cause de la distinction de leurs membres et de la perfection de leur génération. Parmi ceux-là il y a des animaux très-imparfaits qui l'emportent en sagacité sur les autres, comme les abeilles et les fourmis. C'est pourquoi, l'Auteur sacré appelle les poissons, non, « ame vivante, » mais, « reptile à l'ame vivante ; » et il appelle les animaux terrestres, ame vivante, à cause du degré de perfection auquel ils possèdent la vie ; donnant à entendre que les poissons sont des corps participant de l'ame à quelque degré, tandis que les animaux terrestres, à cause du degré de

de la création, c'est-à-dire jusqu'à l'homme, *ce dernier et ce plus parfait ouvrage du Créateur*, comme s'exprime le savant naturaliste. C'en est assez, nous le croyons, pour indiquer au moins le commentaire si frappant et si décisif que la science offre en ce point comme un hommage à la théologie. Nous ne saurions mieux résumer ces indications qu'en empruntant encore le langage de la science. Dans un mémoire lu il y a peu d'années à l'Institut, M. Eusèbe de Salles disoit : « Selon la Genèse, l'homme est créé le dernier jour ou à la dernière époque : tous les autres animaux l'avoient déjà précédé sur la terre ; dans la création des êtres vivants, l'organisation avoit marché du simple au composé. La géologie démontre chaque jour la réalité, la perpétuité de ce progrès organique. L'âge d'un terrain est infailliblement mesuré par les débris d'une plante, par les vestiges d'animal qui s'y sont empreints, comme de vieilles et respectables médailles du monde primitif. »

« Ici se présente une considération dont il seroit difficile de ne pas être frappé : puisqu'un livre écrit à une époque où les sciences naturelles étoient si peu éclairées, renferme cependant en quelques lignes le sommaire des conséquences les plus remarquables auxquelles il ne pouvoit être possible d'arriver qu'après les immenses progrès amenés dans la science par le dix-huitième et le dix-neuvième siècles ; puisque ces conclusions se trouvent en rapport avec des faits qui n'étaient ni connus ni même soupçonnés à cette époque, qui ne l'avoient jamais été jusqu'à nos jours, et que les philosophes de tous les temps ont toujours considérés contradictoirement et sous des points de vue toujours erronés ; puisqu'enfin ce livre, si supérieur à son siècle sous le rapport de la science, lui est également supérieur sous le rapport de la morale et de la philosophie naturelle, on est obligé d'admettre qu'il y a dans ce livre quelque chose de supérieur à l'homme, quelque chose qu'il ne voit pas, qu'il ne conçoit pas, mais qui le presse irrésistiblement !! » (Nérée Boubée, *Géologie élémentaire*, p. 63.)

---

lius dicit (*Hom.* VIII, *Hexam.*) diversus gradus vitæ qui in diversis viventibus invenitur, ex modo loquendi Scripturæ colligi potest : plantæ enim habent imperfectissimam vitam et occultam. Unde in earum productione nulla mentio fit de vita, sed solùm de generatione ; quia secundùm hanc solùm invenitur actus vitæ in eis ; nutritiva enim et augmentativa generativæ deserviunt, ut infrà dicetur (qu. 78, art. 2). Inter animalia, perfectiora sunt (communiter loquendo) terrestria avibus et piscibus ; non quòd pisces memoriâ careant, ut Basilius dicit (*Hom.* VII, *in Hexam.*) et Augustinus improbat (lib. III. *Super Gen. ad lit.*, cap. 8), sed propter distinctionem membrorum, et perfectionem generationis. Quantum autem ad aliquas sagacitates, etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent ; ut apes et formicæ. Et ideo pisces vocat non « animam viventem, » sed « reptile animæ viventis ; » sed terrena animalia vocat « animam viventem, » propter perfectionem vitæ in eis ; ac si pisces sint corpora habentia

perfection auquel ils possèdent la vie, sont des ames dominant sur les corps. Le degré le plus parfait de la vie se trouve dans l'homme : aussi sa vie n'est-elle point produite de la terre ou de l'eau, comme celle des autres animaux, mais elle vient de Dieu (1).

2° Par bêtes de somme et troupeaux, on entend les animaux domestiques qui servent l'homme d'une façon quelconque. Par bêtes, on entend les animaux féroces, les ours, les lions ; par reptiles, les animaux qui n'ont pas de pieds pour se soulever de terre, comme les serpents, ou qui en ont de si courts qu'ils ne peuvent que foiblement se soulever, comme les lézards et les fourmis. Mais, parce qu'il y a des animaux qui ne sont compris sous aucune de ces dénominations, comme les cerfs et les chèvres, afin de les mentionner aussi, l'Ecrivain sacré a ajouté les quadrupèdes. Ou bien, il a mis les quadrupèdes comme genre et a donné les autres comme des espèces. Car il y a des reptiles quadrupèdes, comme les fourmis et les lézards.

3° Dans les autres animaux et les plantes, il a fait mention du genre et de l'espèce pour montrer les semblables naissant des semblables. Il n'a pas été nécessaire de le dire de l'homme, parce que ce que l'on a déjà dit des autres, peut s'entendre aussi de lui ; ou bien, c'est parce que les

(1) La création de l'homme est à la fois un dogme religieux et une donnée philosophique dont la grandeur et l'importance ne sauroient être contestées. A cette question s'en rattachent plusieurs autres qui sont devenues de nos jours l'objet des recherches les plus savantes et des plus remarquables travaux. Telles sont, entre autres, la question de la nouveauté du monde et celle de l'unité du genre humain. La première a pour but, dans la pensée des écrivains catholiques, et obtient toujours pour résultat de la part de tous les savants sincères, de venger la chronologie de Moïse contre tous les sysstèmes anciens ou modernes qui lui ont été si longtemps opposés ; la seconde appelle au secours des études historiques proprement dites les lumières, jusqu'à ce jour trop négligées peut-être, qu'on peut trouver dans les traditions primitives, dans les recherches ethnographiques et dans les formes diverses du langage humain. Ces questions n'ayant pas été même abordées par saint Thomas, nous ne croyons pas devoir les traiter ici, même en les résumant. On peut les trouver développées d'une manière conforme à leur importance dans plusieurs auteurs contemporains ; mais nous nous permettrons de recommander en particulier le P. Perrone (*Prælectiones theologicæ*, tractatus de mundo et de homine, tom. I) César Cantu (*Histoire universelle*, tom. I, *Discours sur la chronologie de Moïse et l'unité de l'espèce humaine*), Wiseman (*Rapports entre la science et la religion*, Discours sur les).

---

aliquid animæ, terrestria verò animalia propter perfectionem vitæ sint quasi animæ dominantes corporibus. Perfectissimus autem gradus vitæ est in homine. Et ideo vitam hominis non dicit produci à terra vel aqua, sicut cæterorum animalium, sed à Deo.

Ad secundum dicendum, quòd per jumenta vel pecora intelliguntur animalia domestica quæ homini serviunt qualitercunque. Per bestias autem intelliguntur animalia sæva, ut ursi et leones. Per reptilia verò, animalia quæ vel non habent pedes quibus eleventur à terra, ut serpentes; vel habent breves, quibus parum elevantur, ut lacertæ et formicæ. Sed quia sunt quædam animalia quæ sub nullo horum comprehenduntur, ut cervi et capræ; ut etiam ista comprehenderentur, addidit *quadrupedia*. Vel quadrupedia præmisit quasi genus, et alia subjunxit quasi species; sunt enim quædam reptilia, ut lacertæ et formicæ.

Ad tertium dicendum, quòd in aliis animalibus et plantis mentionem fecit de genere et specie, ut designaret generationem similem ex similibus. In homine autem non fuit necessarium ut hoc diceretur; quia quod præmissum fuit de aliis, etiam de homine intelligi potest. Vel quia animalia et plantæ producuntur secundùm genus et speciem suam, quasi longè à similitudine

animaux et les plantes sont produits selon leurs genres et leurs espèces comme fort éloignés de la ressemblance divine ; tandis que l'homme est dit formé à l'image et à la ressemblance de Dieu.

4° La bénédiction de Dieu donne la vertu de se multiplier par la génération. Et parce qu'on l'a indiqué à l'article des oiseaux et des poissons qui se rencontrent les premiers, il n'a pas été nécessaire de le répéter pour les animaux terrestres, mais on le comprend. Pour les hommes, la bénédiction est réitérée, parce qu'il y a pour eux une raison particulière de se multiplier, afin de compléter le nombre des élus ; et de peur que l'on prétendît que dans la charge d'engendrer des enfants, il y ait quelque péché. Les plantes n'ont aucun désir de propager leur race, et engendrent sans aucun sentiment : c'est pourquoi elles ont été jugées indignes des paroles de la bénédiction.

5° Comme la génération de l'un est la corruption de l'autre, il ne répugne pas à la première institution des choses que les plus nobles êtres soient engendrés de la corruption des moins nobles. C'est pourquoi, les animaux qui sont engendrés de la corruption des choses inanimées ou des plantes, ont pu être alors engendrés ; mais ceux qui sont engendrés de la corruption des animaux, n'ont pu être produits alors, si ce n'est en puissance.

6° Saint Augustin dit, *Super Gen. contr. Manich.*, I : « Si un ignorant entre dans l'atelier d'un ouvrier, il y voit plusieurs instruments dont il ignore l'objet. S'il est d'une ignorance excessive, il les croit superflus. Si par imprudence il tombe dans une fournaise ou se blesse avec quelque instrument tranchant, il s'imagine qu'il y a là beaucoup de choses nuisibles. Mais l'ouvrier, qui en connoît l'usage, rit de son ignorance. Ainsi, plusieurs, dans ce monde, blâment beaucoup de choses dont ils n'aperçoivent pas la cause. Quoique beaucoup de choses en effet ne soient pas nécessaires à notre maison, elles servent cependant à compléter l'uni-

---

divinâ remota. Homo autem dicitur « formatus ad imaginem et similitudinem Dei. »

Ad quartum dicendum, quòd benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem. Et ideo quod positum est in avibus et piscibus quæ primò occurrunt, non fuit necessarium repeti in terrenis animalibus, sed intelligitur. In hominibus autem iteratur benedictio, quia in eis est quædam specialis multiplicationis ratio, propter complendum numerum electorum, et « ne quisquam diceret in officio gignendi filios ullum esse peccatum. » Plantæ verò nullum habent propagandæ prolis affectum, ac sine ullo sensu generant. Unde indignæ judicatæ sunt benedictionis verbis.

Ad quintum dicendum, quòd cùm generatio unius sit corruptio alterius; quòd ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primæ rerum institutioni. Unde animalia quæ generantur ex corruptione rerum inanimatarum, vel plantarum, potuerunt tunc generari. Non autem quæ generantur ex corruptione animalium, tunc potuerunt produci nisi potentialiter tantùm.

Ad sextum dicendum, quòd Augustinus dicit in I. *Super Gen. contra Manichæos*, quòd « si alicujus opificis officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta, quorum causas ignorat. Et si multum est insipiens, superflua putat. Jam verò si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa. Quorum usum, quia novit artifex, insipientiam ejus irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere, quorum causas non vident. Multa enim etsi domui nostræ non sunt necessaria,

vers. » Or, l'homme avant le péché auroit usé avec sagesse des choses du monde. Aussi les animaux vénimeux ne lui auroient-ils pas été nuisibles.

QUESTION LXXIII.

Des choses qui appartiennent au septième jour.

Il faut ensuite examiner les choses qui appartiennent au septième jour. A cet égard on demande trois choses : la première est relative à l'achèvement des œuvres de Dieu ; la seconde, à son repos ; la troisième, à la bénédiction et à la sanctification de ce jour (1).

ARTICLE I.

L'achèvement des œuvres divines doit-il être rapporté au septième jour?

Il paroît que l'achèvement des œuvres divines ne doit pas être rapporté au septième jour. 1° Tout ce qui se fait dans le temps fait partie des œuvres divines. Mais la consommation des temps aura lieu à la fin du monde, comme on le voit, S. *Matth.*, XIII. Le temps de l'incarnation de Jésus-Christ est aussi le temps d'un certain achèvement; d'où il est appelé *temps de plénitude, Gal.*, IV, 84, et Jésus-Christ lui-même dit en mourant : « Tout est consommé. » *Joan.*, XIX, 30. Donc l'achèvement des œuvres divines n'appartient pas au septième jour.

(1) L'achèvement des œuvres de Dieu au septième jour, le repos que le Créateur y prend, la bénédiction répandue sur ce même jour, sont autant de mystères, il faut l'avouer; mais ce sont là des mystères lumineux, comme tous ceux que la religion nous enseigne, des mystères remplis de sublimes et salutaires leçons. Tous les monuments religieux, toutes les traditions primitives, toutes les institutions politiques et sociales, portent à un certain degré l'empreinte

---

in eis tamen completur universitatis integritas. » Homo autem ante peccatum ordinatè fuisset usus rebus mundi. Unde animalia venenosa ei noxia non fuissent.

QUÆSTIO LXXIII.

De iis quæ pertinent ad septimum diem, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de iis quæ pertinent ad septimum diem.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° De completione operum. 2° De requie Dei. 3° De benedictione et sanctificatione hujus diei.

ARTICULUS I.

Utrùm completio divinorum operum debeat septimo diei adscribi.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd completio divinorum operum non debeat septimo diei adscribi. Omnia enim quæ in hoc seculo aguntur, ad divina opera pertinent. Sed consummatio seculi erit in fine mundi, ut habetur *Matth.*, XIII. Tempus etiam incarnationis Christi est cujusdam completionis tempus, unde dicitur « tempus plenitudinis, » *Gal.*, IV. Et ipse Christus moriens dixit : « Consummatum est, » ut dicitur, *Joan.*, XIX. Non ergo completio divinorum operum competit diei septimo.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 15, quæst. 3, art. 1.

2° Celui qui achève son ouvrage, fait quelque chose. Or nous ne lisons pas que Dieu ait fait quelque chose le septième jour, mais au contraire, qu'il se reposa de toutes ses œuvres. Donc l'achèvement des œuvres n'appartient pas au septième jour.

3° On n'appelle pas achevée une chose à laquelle beaucoup d'autres sont surajoutées, à moins qu'elles ne soient superflues; car on n'appelle parfaite qu'une chose à laquelle rien ne manque de ce qu'elle doit avoir. Or, après le septième jour, beaucoup de choses ont été faites, par exemple, la production d'un grand nombre d'individus et même de certaines nouvelles espèces qui apparoissent, surtout parmi les animaux qui naissent de la putréfaction. Chaque jour aussi, Dieu créa de nouvelles ames. Nouvelle aussi a été l'œuvre de l'incarnation, dont *Jérémie*, III, 21, parle en ces termes : « Dieu fera sur la terre une chose nouvelle. » Nouvelles aussi sont les œuvres miraculeuses dont l'*Ecclésiastique* dit, XXXVI, 6 : « Renouvelez ces miracles, changez les choses merveilleuses.» Toutes choses seront également renouvelées, dans la glorification des saints, selon cette parole de l'*Apocalypse*, XXI, 6 : «Et celui qui siégeait sur le trône dit : Voici que je rends toutes les choses nouvelles. » Donc l'achèvement des œuvres divines ne doit pas être attribué au septième jour.

Mais, le contraire résulte de ces paroles de la *Genèse*, II, 2 : « Dieu acheva le septième jour toutes les œuvres qu'il avoit faites. »

(Conclusion. — L'achèvement des œuvres divines, quant à leur perfection naturelle et à l'intégrité de l'univers, est avec raison rapporté au septième jour.)

de ce fait primordial. Le sabbat des Hébreux, conséquence historique et sacrée de ce septième jour de la création, a son équivalent dans toutes les religions du monde sans exception. Souvent il seroit difficile de signaler même une différence en ce point entre les cultes les plus divers ou les plus opposés. Le repos et la sainteté du septième jour, partout et toujours acceptés comme un ordre divin, sont devenus comme une grande et solennelle manifestation de la nature humaine. Saint Thomas ne s'est pas proposé ici de développer les enseignements qui en résultent; il n'a voulu que commenter et justifier le texte sacré. Plusieurs autres docteurs et quelques Pères en ont déduit dans leurs ouvrages le sens moral et les leçons pratiques.

---

2. Præterea, quicunque complet opus suum, aliquid facit. Sed Deus non legitur septimo die aliquid fecisse, quinimo ab omni opere quievisse. Ergo completio operum non competit septimo diei.

3. Præterea, non dicitur aliquid esse completum cui multa superadduntur, nisi sint illa superflua; quia « perfectum dicitur, cui nihil deest eorum quæ debet habere. » Sed post septimum diem multa sunt facta, et productio multorum individuorum, et etiam quarúndam novarum specierum quæ frequenter apparent, præcipuè in animalibus ex putrefactione generatis. Quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit incarnationis opus, de quo dicitur *Jerem.*, III : « Novum faciet Dominus super terram. » Nova etiam sunt miraculosa opera, de quibus dicitur *Eccles.*, XXXVI : « Innova signa, et immuta mirabilia. » Innovabuntur etiam omnia in glorificatione sanctorum : secundum illud *Apoc.*, XXI : « Et dixit qui sedebat in throno : ecce nova facio omnia. » Completio ergo divinorum operum non debet attribui septimo diei.

Sed contra est, quòd dicitur *Genes.*, II : «Complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat.»

(Conclusio. — Completio divinorum operum, quoad naturalem eorum perfectionem et universi totius integritatem, congruè septimo diei adscribitur.)

Il y a dans une chose deux perfections ; la perfection première, et la perfection seconde. La perfection première est la perfection de la chose quant à sa substance : cette perfection est la forme du tout, forme résultant de l'intégrité des parties. La perfection seconde est la fin de cette chose ; et cette fin consiste dans l'opération même ; par exemple, la fin du joueur de harpe est de pincer de la harpe ; ou bien, elle est quelque chose à laquelle on parvient par une opération ; ainsi la fin de l'architecte est la maison qu'il fait en construisant. La perfection première est la cause de la seconde, parce que la forme est le principe de l'opération. La perfection dernière, c'est-à-dire la fin de l'univers entier, est la béatitude parfaite des saints, laquelle sera réalisée dans la consommation dernière des siècles. Mais la première perfection qui consiste dans l'intégrité de l'univers, a été réalisée dans la première institution des choses. C'est celle-ci qui est attribuée au septième jour.

Je réponds aux arguments : 1° Comme il vient d'être dit, la perfection première est cause de la seconde. Pour obtenir la béatitude, deux choses sont requises : la nature et la grace. La perfection même de la béatitude sera réalisée à la fin du monde, comme on vient de le dire. Mais cette consommation a précédé en puissance, quant à la nature, dans la première institution des choses ; quant à la grace, dans l'incarnation du Christ ; parce que la grace et la vérité viennent par Jésus-Christ, comme le dit *S. Jean*, II. Ainsi, au septième jour, eut lieu la consommation de la nature ; dans l'incarnation du Christ est la consommation de la grace ; à la fin du monde aura lieu la consommation de la gloire.

2° Le septième jour, Dieu a fait quelque chose, non en créant une nouvelle créature, mais en gouvernant celles qu'il avoit créées et en les mouvant vers les opérations qui leur sont propres : ce qui est en quelque manière le commencement de la perfection seconde. C'est pour cela que la consommation des œuvres de Dieu, d'après notre traduction, est attribuée

---

Respondeo dicendum, quòd duplex est rei perfectio, prima, et secunda. Prima quidem perfectio est secundùm quòd res in suâ substantiâ est perfecta ; quæ quidem perfectio est forma totius, quæ ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis, qui vel est operatio, sicut finis citharistæ est citharizare, vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur ; sicut finis ædificatoris est domus, quam ædificando facit. Prima autem perfectio est causa secundæ ; quia forma est principium operationis. Ultima autem perfectio, quæ est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum, quæ erit in ultima consummatione seculi. Prima autem perfectio, quæ est in integritate universi, fuit in prima rerum institutione. Et hæc deputatur septimo diei.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut dictum est, perfectio prima est causa secundæ. Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur ; natura et gratia. Ipsa ergo beatudinis perfectio erit in fine mundi, ut dictum est. Sed ista consummatio præcessit causaliter, quantum ad naturam quidem, in prima rerum institutione ; quantum ad gratiam verò, in incarnatione Christi ; quia « gratia et veritas per Jesum Christum facta est, » ut dicitur *Joan.*, I. Sic igitur in septima die fuit consummatio naturæ, in incarnatione Christi consummatio gratiæ, in fine mundi consummatio gloriæ.

Ad secundum dicendum, quòd septimâ die Deus aliquid operatus est, non novam creaturam condendo, sed creaturam administrando, et ad propriam operationem eam movendo ; quod jam aliqualiter pertinet ad inchoationem quandam secundæ perfectionis. Et ideo consummatio

au septième jour. Mais d'après une autre traduction, elle est attribuée au sixième. Et ces deux sentiments peuvent subsister; car la consommation qui a pour objet l'intégrité des parties de l'univers, appartient au sixième jour; et la consommation qui a pour objet l'opération de ces parties, appartient au septième. L'on peut dire encore que, dans un mouvement continu, tant qu'un objet peut encore se mouvoir, le mouvement n'est point dit accompli avant le repos; car le repos indique un mouvement complet. Or Dieu pouvoit faire un grand nombre de créatures, outre celles qu'il avoit faites pendant les six jours. D'où, par cela même qu'il a cessé le septième jour de créer de nouvelles créatures, il est dit avoir achevé son œuvre.

3° Rien n'a été ensuite fait par Dieu de complètement nouveau; au contraire, tout a été compris d'une certaine façon dans l'œuvre des six jours. Certaines choses ont préexisté matériellement; on le voit, lorsque Dieu, d'une côte d'Adam, forma la femme. D'autres ont préexisté dans les œuvres des six jours, non-seulement matériellement, mais aussi virtuellement : par exemple, les individus qui sont maintenanten gendrés, ont préexisté dans les premiers individus de leur espèce. Les espèces nouvelles même, s'il en apparoît, ont préexisté dans certaines vertus actives. Ainsi, les animaux engendrés de la putréfaction, sont produits par les vertus des étoiles et des éléments, vertus qu'ils ont reçues au commencement, lors même que de nouvelles espèces de ces animaux sont produites. Certains animaux d'une nouvelle espèce proviennent quelquefois de l'accouplement d'animaux d'espèces diverses : ainsi, d'un âne et d'une jument naît un mulet. Ceux-là aussi ont préexisté virtuellement dans les œuvres des six jours. D'autres ont préexisté par ressemblance, comme les ames qui sont maintenant créées. Et de même, l'œuvre de l'incarnation,

---

operum secundùm nostram translationem attribuitur diei septimæ; sed secundùm aliam translationem attribuitur sextæ. Et utrumque potest stare; quia consummatio quæ est secundùm integritatem partium universi, competit sextæ diei; consummatio quæ est secundùm operationem partium, competit septimæ. Vel potest dici quod in motu continuo, quandiu aliquid potest moveri ulteriùs non dicitur motus perfectus ante quietem; quies enim demonstrat motum consummatum. Deus autem poterat plures creaturas facere, præter illas quas fecerat sex diebus. Unde hoc ipso quòd cessavit novas creaturas condere in septima die, dicitur opus suum consummasse.

Ad tertium dicendum, quòd nihil postmodum à Deo factum est totaliter novum, quin aliqualiter in operibus sex dierum præcesserit. Quædam enim præextiterunt materialiter; sicut quòd Deus de costa Adæ formavit mulierem. Quædam verò præextiterunt in operibus sex dierum, non solùm materialiter, sed etiam causaliter; sicut individua, quæ nunc generantur, præcesserunt in primis individuis suarum specierum. Species etiam novæ, si quæ apparent, præextiterunt in quibusdam activis virtutibus; sicut quòd animalia ex putrefactione generata, producuntur ex virtutibus stellarum et elementorum, quam à principio acceperunt; etiam si novæ species talium animalium producantur. Animalia etiam quædam secundùm novam speciem aliquando oriuntur ex commixtione animalium diversorum secundùm speciem; sicut cùm ex asino et equa generatur mulus : et hæc etiam præcesserunt causaliter in operibus sex dierum. Quædam verò præcesserunt secundùm similitudinem; sicut animæ quæ nunc creantur. Et similiter incarnationis opus, quia ut dicitur *Philip.* II : « Filius Dei est in similitudinem hominum fac-

parce qu'il est dit, *Ad Phil.*, II, 7 : « Le Fils de Dieu a été fait semblable aux hommes. » La gloire spirituelle a précédé aussi par ressemblance dans les anges ; la gloire corporelle, dans le ciel, principalement dans le ciel empyrée. C'est pourquoi il est dit, *Eccl.*, I, 10 : « Rien n'est nouveau sous le soleil. Ce qui est aujourd'hui existoit déjà dans les siècles qui nous ont précédé. »

ARTICLE II.

Dieu s'est-il reposé le septième jour de toutes ses œuvres ?

Il paroît que Dieu ne s'est pas reposé le septième jour de toutes ses œuvres. 1° Il est dit en *S. Jean*, V, 17 : « Mon Père a opéré jusqu'à ce moment, et moi j'opère à son exemple. » Donc il ne s'est pas reposé, le septième jour, de toute œuvre.

2° Le repos est opposé au mouvement, ou au travail qui quelquefois est causé par le mouvement. Or Dieu a produit ses œuvres sans aucun mouvement et sans travail. Donc, on ne doit pas dire qu'il s'est reposé, le septième jour, de son œuvre.

3° Si l'on dit que Dieu s'est reposé le septième jour parce qu'il a fait l'homme se reposer, on répond : le repos est opposé à l'opération. Mais ces paroles : « Dieu a créé, ou a fait telle chose, » ne signifient pas que Dieu a fait l'homme créer ou produire. Donc on ne peut dire avec vraisemblance que Dieu s'est reposé pour signifier qu'il a donné le repos à l'homme.

Mais la *Genèse*, II, dit le contraire : « Dieu se reposa le septième jour de toutes les œuvres qu'il avoit faites. »

(Conclusion. — Dieu s'est reposé le septième jour de toutes ses œuvres, en tant qu'il a cessé de créer de nouvelles créatures, et parce qu'après ses œuvres, il s'est reposé en lui-même, se suffisant à lui-même, heureux par ui-même, et remplissant tout son désir.)

---

tus. » Gloria etiam spiritualis secundùm similitudinem præcessit in angelis. Corporalis verò in cœlo; præcipuè empyreo. Unde dicitur *Eccles.* I : « Nihil sub sole novum; jam enim præcessit in seculis quæ fuerunt ante nos. »

ARTICULUS II.

Utrum Deus septima die requievit ab omni opere suo.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus septima die non requievit ab omni suo opere. Dicitur enim *Joan.* V : « Pater meus usque modò operatur, et ego operor. » Non ergo septima die requievit ab omni opere.

2. Præterea, requies motui opponitur, vel labori, qui interdum causatur ex motu. Sed Deus immobiliter et absque labore sua opera produxit. Non ergo dicendum est septima die à suo opere requievisse.

3. Præterea, si dicatur, quòd Deus requievit die septima, quia fecit hominem requiescere, contrà : requies contraponitur ejus operationi. Sed quod dicitur : « Deus creavit, vel fecit hoc, vel illud, » non exponitur quod Deus hominem fecit creare, aut facere. Ergo nec convenienter exponi potest, ut dicatur Deus requievisse, quia fecit hominem requiescere.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.* II : « Requievit Deus die septimo ab omni opere quod patrarat. »

(Conclusio. — Requievit Deus die septima ab omni opere, in quantum cessavit à novis creaturis condendis, et quia post opera in seipso requievit sibi sufficiens, et seipso beatus, suumque desiderium implens.)

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 15, quæst. 3, art. 1.

Le repos est opposé au mouvement, et conséquemment au travail qui en résulte. Quoique le mouvement s'entende proprement des corps, cependant le mot *mouvement* s'étend aux choses spirituelles, de deux manières : 1° En tant que toute opération est appelée *mouvement ;* dans ce sens, la bonté divine se meut et descend vers les choses, en se communiquant à elles, *S. Denys, De div. Nom.*, II. 2° On appelle aussi mouvement tout désir qui se porte vers quelque chose. De là deux sortes de repos : l'un consiste dans la cessation de toute œuvre, l'autre dans l'accomplissement du désir. Dans l'un et dans l'autre de ces sens Dieu est dit s'être reposé le septième jour. D'abord, parce que ce jour il cessa de faire de nouvelles créatures; il n'a fait rien dans la suite, qui n'eût d'une certaine façon préexisté dans les premières œuvres, comme on l'a vu précédemment. Puis, parce qu'il n'avoit pas besoin des choses créées et qu'il est heureux en jouissant de lui-même ; et après la création de toutes ses œuvres, il est dit s'être reposé dans ses œuvres, non qu'il ait besoin d'elles pour être heureux; mais il s'est reposé de ses œuvres en lui-même, comme se suffisant à lui-même et remplissant son désir. Et quoique de toute éternité il se soit reposé en lui-même, cependant il a pris son repos en lui-même après la création de ses œuvres, et c'est là ce qui est particulier au septième jour. Et c'est là se reposer de ses œuvres, comme le dit saint Augustin, *Sup. Gen. ad litt.*

Je réponds aux arguments : 1° Dieu opère sans relâche en conservant et gouvernant la créature créée, mais non pas en faisant de nouvelles créatures.

2° Le repos n'est pas opposé ici au travail ou au mouvement, mais à la production de nouvelles choses, et au désir de se porter vers quelque chose, comme on l'a vu.

3° De même que Dieu se repose en lui seul et est heureux en jouissant

---

Respondeo dicendum, quòd quies propriè opponitur motui, et per consequens labori qui ex motu consurgit. Quamvis autem motus propriè acceptus sit corporum; tamen nomen (Motus) etiam ad spiritualia derivatur dupliciter. Uno modo secundum quod omnis operatio *motus* dicitur; sic enim, et divina bonitas quodammodo movetur et procedit in res, secundum quod se eis communicat, ut Dionysius dicit II. cap. *De div. Nom.* Alio modo desiderium in aliud tendens quidam *motus* dicitur. Unde et requies dupliciter accipitur : uno modo pro cessatione ab operibus; alio modo pro impletione desiderii. Et utroque modo dicitur Deus requievisse die septima. Primò quidem, quia die septima cessavit novas creaturas condere; nil enim postea fecit, quod non aliquo modo præcesserit in primis operibus, ut dictum est (qu. 69, art. 2). Alio modo secundum quod rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est : unde post conditionem omnium operum non dicitur quod in suis operibus requievit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens; sed ab eis requievit, utique in seipso, quia sufficit sibi, et implet desiderium suum. Et quamvis ab æterno in seipso requieverit; tamen quòd post opera condita in seipso requievit, hoc pertinet ad septimum diem. Et hoc est ab operibus requiescere, ut Augustinus dicit *Super Gen. ad lit.* (lib. IX, cap. 12, loco jam notato).

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus usque modò operatur conservando et administrando creaturam conditam, non autem novam creaturam condendo.

Ad secundum dicendum, quòd requies non opponitur labori sive motui, sed productioni novarum rerum, et desiderio in aliud tendendi, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Deus in

de lui-même, la seule jouissance de Dieu nous rend heureux. Et ainsi il nous fait nous reposer en lui de ses œuvres et des nôtres. On peut donc admettre aussi l'interprétation qui dit que Dieu s'est reposé parce qu'il nous fait prendre notre repos. Mais il ne faut pas se borner à cette exposition, et l'autre est la principale et la première.

ARTICLE III.

La bénédiction et la sanctification sont-elles dues au septième jour?

Il paroît que la bénédiction et la sanctification ne sont pas dues au septième jour. 1° On a généralement attribué au temps la qualité de béni ou de saint, à cause de quelque bien arrivé en ce temps ou de quelque mal évité dans ce même temps. Mais pour Dieu nul accroissement, nul dépérissement, soit qu'il opère, soit qu'il cesse d'opérer. Donc, une bénédiction et une sanctification spéciales ne sont point dues au septième jour.

2° *Bénédiction* vient de *bonté*. Or le bien aime à se répandre et à se communiquer, selon saint Denys. Donc, les jours dans lesquels les créatures furent produites, ont dû être bénis préférablement au jour dans lequel Dieu cessa de les produire.

3° A chaque créature est attribuée une certaine bénédiction, par ces paroles dites à propos de chacune d'elles : « Et Dieu vit que cela étoit bon. » Donc, il ne falloit pas qu'après la production de toutes les choses, le septième jour fût béni.

Mais la *Genèse*, II, dit le contraire : « Dieu bénit le septième jour et le sanctifia, parce qu'en ce jour il avoit cessé ses œuvres. »

(Conclusion. — Il convient que Dieu ait béni, dans le septième jour, toutes les créatures sorties de ses mains, et qu'il ait sanctifié ce jour-là.)

Comme on l'a vu précédemment, le repos de Dieu au septième jour est

---

solo se requiescit, et se fruendo beatus est; ita et nos per solam Dei fruitionem beati efficimur. Et sic etiam facit nos à suis et nostris operibus in seipso requiescere. Est ergo conveniens expositio, ut dicatur Deus requievisse, quia nos requiescere facit. Sed non est hæc sola ponenda, sed alia expositio est et principalior et prior.

ARTICULUS III.

Utrùm benedictio et sanctificatio debeatur diei septimæ.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd benedictio, et sanctificatio non debeatur diei septimæ. Tempus enim aliquod consuevit dici *benedictum*, aut *sanctum* propter aliquod bonum quod in illo tempore evenit, aut propter hoc quod aliquod malum vitatur. Sed Deo nihil accrescit, aut deperit, sive operetur, sive ab operando cesset. Non ergo specialis benedictio et sanctificatio debetur diei septimæ.

2. Præterea, benedictio à bonitate dicitur. Sed bonum est diffusivum et communicativum sui, secundum Dionysium (ut suprà, qu. 5, art. 3). Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas produxit, quàm ille dies in quo à producendis creaturis cessavit.

3. Præterea, in singulis creaturis quædam benedictio commemorata est, dum in singulis operibus dictum est : « Vidit Deus quod esset bonum. » Non oportuit igitur quòd post omnium productionem dies septima benediceretur.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.*, II : « Benedixit Deus diei septimo, et sanctificavit illum, quia in illo cessaverat ab omni opere suo. »

(Conclusio. — Congruit ut diei septimo benediceret Deus omnibus à se conditis creaturis, ut diem illum sanctificaret.)

Respondeo dicendum, quod sicut suprà dictum est, requies Dei in die septimo dupliciter accipitur. Primò quidem quantum ad hoc quod

de deux sortes. L'un consiste en ce qu'il cesse de faire de nouvelles créatures, quoiqu'il conserve et gouverne les êtres créés. L'autre consiste en ce qu'après ses œuvres il s'est reposé en lui-même. La bénédiction convient au septième jour entendu de la première façon, parce que, ainsi qu'on l'a vu, la bénédiction a pour fin la multiplication : c'est pourquoi Dieu dit aux créatures qu'il bénit : « Croissez et vous multipliez. » La multiplication des choses a lieu par le gouvernement des créatures, en vertu duquel des êtres semblables produisent des êtres qui leur sont semblables. Au septième jour entendu dans le second sens, convient la sanctification. La sanctification d'une chose résulte principalement de ce qu'elle se repose en Dieu. D'où on appelle *saintes* les choses consacrées à Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° Le septième jour n'est point sanctifié parce qu'il peut y avoir pour Dieu accroissement ou dépérissement, mais parce qu'il y a accroissement dans les créatures par leur multiplication et leur repos en Dieu.

2° Dans les six premiers jours, les choses ont été produites dans leurs causes premières ; mais ensuite, par la vertu de ces premières causes, elles sont multipliées et conservées, et ce soin appartient à la bonté divine, dont la perfection se montre surtout en cela, que Dieu se repose en elle seule, et qu'en elle nous pouvons trouver notre repos et notre bonheur.

3° Le bien dont on parle dans chacun des six jours, appartient à la première institution des choses ; la bénédiction du septième jour appartient à la propagation des êtres.

---

cessavit à novis operibus condendis, ita tamen quod creaturam conditam conservat et administrat. Alio modo secundum quod post opera requievit in ipso. Quantum ergo ad primum competit septimæ diei benedictio, quia sicut suprà dictum est, benedictio ad multiplicationem pertinet : unde dictum est creaturis, quas benedixit, « Crescite et multiplicamini. » Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturæ, secundum quam ex similibus similia generantur. Quantum verò ad secundum competit septimæ diei sanctificatio. Maximè enim sanctificatio cujuslibet attenditur in hoc quod in Deo requiescit. Unde et res Deo dedicatæ *sanctæ* dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd non propter hoc dies septimus sanctificatur, quia Deo possit aliquid accrescere, vel decrescere ; sed quia creaturis aliquid accrescit per multiplicationem, et quietem in Deo.

Ad secundum dicendum, quod in primis sex diebus productæ sunt res in suis primis causis ; sed postea ex illis primis causis res multiplicantur et conservantur, quòd etiam ad bonitatem divinam pertinet. Cujus etiam perfectio in hoc maximè ostenditur, quod in ipsa sola, et ipse requiescit et nos requiescere possumus, ea fruentes.

Ad tertium dicendum, quòd bonum, quod in singulis diebus commemoratur pertinet ad primam naturæ institutionem ; benedictio autem diei septimæ pertinet ad naturæ propagationem.

QUESTION LXXIV.

Des sept jours en général.

Il reste à nous occuper des sept jours en général. On demande trois choses. La première a rapport à la suffisance de ces jours. La seconde consiste à savoir si ces jours ne forment qu'un seul jour, ou en forment plusieurs. La troisième est relative à certaines formules de langage qu'emploie l'Ecriture en racontant les œuvres des six jours (1).

ARTICLE I.

Les jours indiqués sont-ils en nombre suffisant?

Il paroît que les jours indiqués ne sont pas en nombre suffisant. L'œuvre de création n'est pas moins distincte des œuvres de distinction et d'ornement, que celles-ci ne le sont entre elles. Or certains jours sont consacrés à l'œuvre de distinction, et d'autres à l'œuvre d'ornement. Donc certains jours doivent être assignés à l'œuvre de création.

2° L'air et le feu sont des éléments plus nobles que la terre et l'eau. Or, un jour est consacré à la distinction de l'eau, et un autre à la distinction de la terre. Donc, d'autres jours doivent être consacrés à la distinction de l'air et du feu.

3° Il n'y a pas moins de distance entre les oiseaux et les poissons qu'entre les poissons et les animaux terrestres. Il y a aussi plus de dis-

(1) Cette question renferme ce qu'on appelleroit aujourd'hui un coup d'œil rétrospectif sur l'œuvre entière des six jours. Saint Thomas résume ici les considérations auxquelles il s'est livré sur la marche et la distribution des œuvres de Dieu, telles qu'elles nous sont rapportées dans la Genèse. Il répond aux objections qu'on peut élever contre le plan qu'il s'est tracé dans cette étude. Ce plan, trop ingénieux peut-être dans certaines parties, offre quelque chose de singulièrement beau et de profondément vrai, nous le croyons, dans son ordonnance générale.

QUÆSTIO LXXIV.

De omnibus septem diebus in communi, in tres articulos divisa.

Deinde quæritur de omnibus septem diebus in communi.

Et quæruntur tria : 1° De sufficientia horum dierum. 2° Utrum sint unus dies, vel plures. 3° De quibusdam modis loquendi, quibus Scriptura utitur enarrando opera sex dierum.

ARTICULUS I.

Utrùm sufficienter isti dies enumerentur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non sufficienter isti dies enumerentur. Non minus enim distinguitur opus creationis ab operibus distinctionis et ornatus, quàm hæc duo opera ab invicem. Sed alii dies deputantur distinctioni, et alii ornatui. Ergo etiam alii dies debent assignari creationi.

2. Præterea, aer et ignis sunt nobiliora elementa, quàm terra et aqua. Sed unus dies deputatur distinctioni aquæ, et alius distinctioni terræ. Ergo alii dies debent deputari distinctioni ignis et aeris.

3. Præterea, non minus distant volucres, et pisces, quam volucres et terrestria animalia. Homo etiam plus distat ab aliis ani-

(1) De his etiam, quæst. 8, *De verit.*, art. 16; et quæst. 4, de potent., art. 1 et 2; et ad *Hebr.*, IV, lect. 1, col. 2 et 3; et *Job*, XL, lect. 2, col. 1.

tance entre l'homme et les autres animaux, qu'entre les diverses espèces de ces animaux. Or un jour est consacré à la production des poissons de la mer, et un autre à la production des animaux de la terre. Donc un jour doit être consacré à la production des oiseaux du ciel et un autre à la production de l'homme.

4° On peut dire au contraire, que certains des jours assignés sont superflus. La lumière est aux luminaires, comme l'accident est au sujet. Or, le sujet est produit en même temps avec son accident. Donc la lumière n'a pas dû être produite un jour, et les luminaires un autre.

5° Ces jours sont consacrés à la première institution des choses. Mais rien n'a été institué le septième jour. Donc le septième jour ne doit pas être compté avec les autres.

(CONCLUSION. — Il n'est ni insuffisant ni superflu ce nombre de sept jours parmi lesquels trois sont attribués à la distinction des parties du monde, trois à l'ornement de ce monde, et le septième à la cessation de toute œuvre.)

La raison de la distinction de ces jours devient manifeste par ce qui a été déjà dit. Il a fallu d'abord distinguer les parties du monde, et ensuite orner chaque partie en lui donnant les habitants qui lui conviennent. D'après les saints nommés plus haut, la créature corporelle renferme trois parties. La première est désignée sous le nom de *ciel;* la partie intermédiaire, sous le nom d'*eau;* la partie inférieure, sous le nom de *terre*. C'est pourquoi, selon les Pythagoriciens, la perfection résulte de trois choses, du principe, du moyen et de la fin, comme on le voit, *De cœl.*, I. La première partie est donc distinguée le premier jour et ornée le quatrième. La partie intermédiaire est distinguée le second jour et ornée le

Ce qui le prouverait du reste, au besoin, c'est ce que nous avons déjà remarqué des rapports qu'il a avec les travaux antérieurs des écrivains religieux sur la création du monde ; c'est ensuite l'influence que les idées du docteur angélique ont exercée en ce point, comme sur tant d'autres, sur les théologiens, les commentateurs et les exégètes des âges suivants.

---

malibus, quàm alia quæcumque animalia ab invicem. Sed alius dies deputatur productioni piscium maris, et alius productioni animalium terræ. Ergo et alius dies debet deputari productioni avium cœli, et alius productioni hominis.

4. Præterea, videtur, quòd aliqui dies superfluè assignentur. Lumen enim ad luminaria se habet, ut accidens ad subjectum. Simul autem producitur subjectum cum proprio accidente. Non ergo alia die debuit produci lux, et alia luminaria.

5. Præterea, dies isti deputantur primæ institutioni mundi. Sed in septimo die nihil penitus est institutum. Ergo septima dies non debet aliis connumerari.

(CONCLUSIO. — Non insufficienter, aut superfluè septem dies enumerantur, quorum tres distinctioni partium mundi, tres ornatui, septimus denique cessationi ab opere tribuitur.)

Respondeo dicendum, quòd ratio distinctionis horum dierum ex præmissis potest esse manifesta. Oportuit enim primò distingui partes mundi, et postmodum singulas partes ornari per hoc quod quasi suis habitatoribus replentur. Secundum ergo alios sanctos in creatura corporali tres partes designantur. Prima, quæ significatur nomine *cœli*. Media, quæ significatur nomine *aquæ*. Infima, quæ significatur nomine *terræ*. Unde et secundum Pythagoricos, perfectio in tribus ponitur, principio, medio, et fine, ut dicitur in I. *De cœlo*. Prima ergo pars distinguitur prima die, et ornatur quarta. Media distinguitur secunda die, et ornatur quinta.

cinquième. La partie inférieure est distinguée le troisième jour et ornée le sixième. Saint Augustin, d'accord avec eux sur les trois derniers jours, en diffère au sujet des trois premiers. D'après lui, la créature spirituelle est formée le premier jour ; dans les deux autres, la créature corporelle ; dans le second, les corps supérieurs, et les corps inférieurs dans le troisième. Et ainsi la perfection des œuvres divines correspond à la perfection du nombre six, qui est formé de la combinaison de ses parties, lesquelles sont un, deux et trois. Un jour est consacré à la formation de la créature spirituelle, deux à la formation de la créature corporelle, trois à l'ornement.

Je réponds aux arguments : 1° D'après saint Augustin, l'œuvre de création appartient à la production de la matière informe et de la nature spirituelle informe aussi. Or ces deux choses sont en dehors du temps, comme il le dit, *Confess.*, XII. C'est pourquoi leur création est placée avant un jour quelconque. Mais, selon les autres saints, on peut dire que l'œuvre de distinction et celle d'ornement consistent en un changement survenu dans la créature, lequel est mesuré par le temps ; tandis que l'œuvre de création consiste dans la seule action de Dieu produisant dans un instant la substance des choses. Pour cela, chaque œuvre de distinction et d'ornement est dite faite dans un jour, et la création est dite faite au commencement, ce qui indique quelque chose d'indivisible.

2° L'air et le feu ne sont pas expressément nommés, parce qu'ils ne sont pas distingués par le vulgaire ; mais ils sont comptés avec l'élément intermédiaire, c'est-à-dire l'eau, surtout quant à la partie inférieure de l'air. Quant à la partie supérieure, elle est comptée avec le ciel, comme le dit saint Augustin.

3° La production des animaux est marquée d'après la manière dont ils ornent les parties du monde. Aussi les jours de la production des animaux

---

Infima distinguitur tertia die, et ornatur sexta. Augustinus verò convenit quidem cum eis in ultimis tribus diebus, differt autem in tribus primis; quia secundum eum in primo die formatur creatura spiritualis, in duobus aliis creatura corporalis; ita quod in secundo corpora superiora, in tertio corpora inferiora. Et sic perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquotis conjunctis; quæ quidem partes sunt *unum, duo, tria.* Una enim dies deputatur formationi creaturæ spiritualis, duæ formationi creaturæ corporalis, et tres ornatui.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum opus creationis pertinet ad productionem materiæ informis, et naturæ spiritualis informis. Quæ quidem duo sunt extra tempus, ut ipse dicit in XII. *Confes.* (cap. 12, jam sup.). Et ideo creatio utriusque ponitur ante omnem diem. Sed secundum alios sanctos potest dici quòd opus distinctionis, et ornatus attenditur secundum aliquam mutationem creaturæ, quæ tempore mensuratur. Opus autem creationis consistit in sola divina actione in instanti rerum substantiam producens. Et ideo quodlibet opus distinctionis et ornatus dicitur factum in *die*, creatio autem dicitur facta in *principio*, quod sonat aliquid indivisibile.

Ad secundum dicendum, quòd ignis et aer, quia non distinguuntur à vulgo, inter partes mundi non sunt expressè nominata à Moyse; sed computantur cum medio, scilicet aqua, maximè quantum ad inferiorem aeris partem. Quantum verò ad superiorem, computantur cum cœlo, ut Augustinus dicit.

Ad tertium dicendum, quòd productio animalium recitatur secundum quod sunt in ornatum partium mundi. Et ideo dies productionis animalium distinguuntur, vel uniuntur, secundum hanc convenientiam, vel differentiam qua

sont-ils distingués ou confondus selon la convenance ou la différence que les animaux ont entre eux pour la manière dont ils ornent quelque partie du monde.

4° Le premier jour, la nature de la lumière a été créée dans un sujet quelconque. Mais le quatrième jour, les luminaires ont été faits, non que leur substance ait été de nouveau produite, mais parce qu'ils ont reçu une forme qu'ils n'avoient pas, comme on l'a dit plus haut.

5° Selon saint Augustin, au septième jour est attribué quelque chose, après toutes celles qui sont attribuées aux six jours, c'est qu'en ce jour Dieu se reposa en lui-même de ses œuvres. C'est pourquoi il a fallu, après les six jours, faire mention du septième. Selon les autres, on peut dire que le septième jour, le monde a eu comme un nouvel état, lequel consiste en ce que rien de nouveau ne lui a été ajouté : et pour cela, après les six jours, on met le septième, consacré à la cessation de toute œuvre.

ARTICLE II.

Tous ces jours ne forment-ils qu'un seul jour ?

Il paroît que tous ces jours ne sont qu'un seul jour. 1° Il est dit, *Gen.*, II : « Voici l'origine du ciel et de la terre lorsqu'ils furent créés, au jour dans lequel le Seigneur fit le ciel et la terre et tout arbuste des champs, avant qu'il parût sur la terre. » C'est donc dans un même et seul jour qu'il fit le ciel et la terre et tout arbuste des champs. Mais il a fait le ciel et la terre dans le premier jour, ou plutôt avant tout jour, et les arbustes des champs le troisième jour. Donc le premier et le troisième jour ne sont qu'un seul jour, et de même tous les autres jours.

2° Il est dit, *Eccl.*, XVIII, 1 : « Celui qui vit éternellement a créé toutes choses en même temps. » Mais, cela ne seroit point si les jours dans les-

---

conveniunt, vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

Ad quartum dicendum, quòd prima die facta est natura lucis in aliquo subjecto. Sed quarto die dicuntur facta luminaria; non quia eorum substantia sit de novo producta, sed quia sunt aliquo modo formata quo prius non erant, ut suprà dictum est.

Ad quintum dicendum, quòd septimæ diei secundum Augustinum deputatur aliquid post omnia quæ sex diebus attribuuntur, scilicet quòd Deus à suis operibus in seipso requiescit. Et ideo oportuit post sex dies fieri mentionem de septimo. Secundum verò alios potest dici, quòd in septimo die mundus habuit quemdam novum statum, ut scilicet ei nihil adderetur de novo. Et ideo post sex dies ponitur septima, deputata cessationi ab opere.

ARTICULUS II.

Utrùm omnes isti dies sint unus dies.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd omnes isti dies sunt unus dies. Dicitur enim *Genes.*, II : « Istæ sunt generationes cœli et terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus cœlum et terram, et omne virgultum agri, antequam oriretur in terra. » Unus ergo est dies in quo fecit cœlum et terram, et omne virgultum agri. Sed cœlum et terram fecit in prima die, vel potius ante omnem diem; virgultum autem agri tertia die. Ergo unus est primus dies et tertius, et pari ratione omnes alii.

2. Præterea, *Eccles.*, XVIII, dicitur : « Qui vivit in æternum, creavit omnia simul. » Sed hoc non esset, si dies horum operum essent

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 12, quæst. 1, art. 2 et 3, ut et aliis locis, art. 1, notatis.

quels ces choses ont été faites étoient plusieurs, parce que plusieurs jours ne sont pas en même temps. Donc il n'y a pas plusieurs jours, mais un seul.

3° Le septième jour, Dieu cessa de créer de nouvelles œuvres. Donc si ce septième jour est différent des autres, il suit que Dieu n'a pas fait ce jour-là.

4° Toute l'œuvre que l'on rapporte à un seul jour, Dieu l'a faite dans un instant, puisqu'il est dit de chacune de ses œuvres : « Il dit, et cela fut fait. » Donc s'il avoit réservé l'œuvre suivante pour un autre jour, il suivroit que dans l'autre partie de ce jour il cessoit toute œuvre ; ce qui seroit superflu. Donc, le jour d'une œuvre n'est pas différent du jour de l'œuvre précédente.

Mais la Genèse dit le contraire, c. I : « Du matin et du soir fut fait le second jour, le troisième jour, » et ainsi des autres. Or, on ne peut dire le second et le troisième de ce qui est un seulement. Donc, il y a eu plus d'un jour (1).

(Conclusion. — Ce n'est pas dans un seul jour, mais dans sept jours que toute créature a été faite.)

Dans cette question, saint Augustin diffère des autres commentateurs. Il veut, *Sup. Gen. ad litt.*, IV ; et *De Civ. Dei*, XI ; et *Lib. ad Oros.*, que les sept jours dont il est fait mention, ne soient qu'un seul jour représenté par les choses de sept manières différentes. Les autres commentateurs pensent qu'il y a eu sept jours différents et non un seul jour. Ces deux

(1) Saint Thomas consacre cet article de un examen spécial de la doctrine de saint Augustin sur la création du monde. Il a successivement énoncé les traits principaux de cette théorie, à mesure qu'il étudioit les différents ordres de la création. Malgré son admiration bien connue, sa profonde sympathie, son amour filial, pouvons-nous dire, pour le grand docteur africain, il n'a pu s'empêcher d'attaquer, comme on l'a vu, le point fondamental de son interprétation cosmogonique. Et en cela, il s'est montré fidèle au sens direct de la Genèse et moins éloigné que saint Augustin des faits que la science devoit nous révéler. Mais il semble qu'il ne puisse ainsi se séparer des opinions qu'il n'a pu partager ; il sent le besoin de les combattre de nouveau. Or, nous croyons voir en cela comme une satisfaction qu'il donne à sa conscience théologique, aux sympathies blessées de son génie, un dernier hommage qu'il rend à l'illustre évêque d'Hippone.

---

plures, quia plures dies non sunt simul. Ergo non sunt plures dies, sed unus tantum.

3. Præterea, die septimo cessavit Deus à novis operibus condendis. Si ergo septima dies est alia ab aliis diebus, sequitur quod illam diem non fecerit.

4. Præterea, totum opus quod uni diei ascribitur, in instanti perfecit, cum in singulis operibus dicatur : « Dixit, et factum est. » Si igitur sequens opus in diem alium reservasset, sequeretur quod in residua parte illius diei cessasset ab opere. Quod esset superfluum. Non igitur est alius dies sequentis operis à die operis præcedentis.

Sed contra est, quod *Genes.*, I, dicitur : « Factum est vespere et mane dies secundus, et dies tertius, » et sic de aliis. *Secundum* autem et *tertium* dici non potest ubi est unum tantum. Ergo non fuit unus dies tantum.

(Conclusio. — Non uno, sed septem diebus condita fuit omnis creatura.)

Respondeo dicendum, quòd in hac quæstione Augustinus ab aliis expositoribus dissentit. Augustinus enim vult, IV. *Super Gen. ad lit.*, et XI. *De civit. Dei*, et ad Orosium, quod omnes qui dicuntur septem dies, sint unus dies, septempliciter rebus repræsentatus. Alii verò expositores sentiunt quod fuerunt septem dies diversi, et non unus tantum. Hæ autem duæ opiniones, si referantur ad expositionem

opinions, si on les rapporte à l'exposition du texte de la Genèse, sont bien différentes. Car, selon saint Augustin, par jour il faut entendre la connoissance des anges; en sorte que le premier jour est la connoissance qu'ils ont de la première œuvre de Dieu; le second jour, la connoissance de la seconde œuvre, et ainsi des autres. C'est pour cela que chaque œuvre est dite avoir été faite en quelque jour : parce que Dieu n'a rien produit dans la nature des choses, qu'il n'ait imprimé dans les intelligences angéliques, qui peuvent connoître simultanément toutes ces choses, principalement dans le Verbe, dans lequel toute la connoissance des anges se perfectionne et se termine. Et ainsi les jours se distinguent selon l'ordre naturel des choses connues, et non selon la succession de la connoissance ou la succession des choses produites. La connoissance angélique peut être nommée vraiment et proprement jour, puisque la lumière, qui est cause du jour, se trouve principalement, d'après saint Augustin, dans les choses spirituelles. Selon les autres, ces jours montrent et la succession des jours temporels, et celle des choses produites. Mais si l'on rapporte ces deux opinions au mode de production des choses, on n'y trouve pas une grande différence. Et cela pour deux raisons dans l'exposition desquelles saint Augustin s'écarte des autres, comme il résulte de ce qui a été dit. 1° Parce que saint Augustin entend par la terre et l'eau d'abord créées, la matière complètement informe. Par la formation du firmament, le rassemblement des eaux et l'apparition de l'élément aride, il entend l'acte qui imprime les formes à la matière corporelle. Les autres saints, par la terre et l'eau créées d'abord, entendent les éléments du monde existant sous les formes qui leur sont propres, et par les autres œuvres, une distinction établie parmi les corps qui existoient déjà, comme on l'a dit plus haut. 2° Ils diffèrent sur la production des plantes et des animaux, que les uns supposent avoir été produits en acte dans l'œuvre des six jours, tandis qu'ils ne le

---

litteræ Genesis magnam diversitatem habent. Nam secundum Augustinum per *diem* intelligitur cognitio mentis angelicæ, ut sic *primus dies* sit cognitio primi divini operis; *secundus dies*, cognitio secundi operis, et sic de aliis. Et sic dicitur unumquodque opus esse factum in aliqua die : quia nihil Deus produxit in rerum natura quod non impresserit menti angelicæ; quæ quidem multa simul potest cognoscere, præcipuè in Verbo, in quo omnis angelorum cognitio perficitur, et terminatur. Et sic distinguitur dies secundum naturalem ordinem rerum cognitarum, non secundum successionem cognitionis, aut secundum successionem productionis rerum. Cognitio autem angelica propriè et verè dies nominari potest, cùm lux quæ est causa diei, propriè in spiritualibus secundum Augustinum inveniatur. Secundum verò alios, per istos dies, et successio dierum temporalium ostenditur, et successio productionis rerum. Sed si istæ duæ opiniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia. Et hoc propter duo, in quibus exponendis diversificatur Augustinus ab aliis, ut ex supra dictis patet. Primò quidem, quia Augustinus per terram et aquam prius creatam, intelligit materiam totaliter informem. Perfectionem autem firmamenti, et congregationem aquarum, et apparitionem aridæ, intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alii verò sancti per terram et aquam primo creatas, intelligunt ipsa elementa mundi sub propriis formis existentia; per sequentia autem opera, aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus, ut supra dictum est. Secundo autem differunt quantum ad productionem plantarum et animalium, quæ alii ponunt in opere sex dierum esse producta in actu; Au-

sont qu'en puissance, d'après saint Augustin. Par cela donc que saint Augustin suppose les œuvres des six jours faites en même temps, il suit que le mode de production des choses est le même. Car dans les deux sentiments, la matière existoit sous les formes substantielles des éléments; et dans les deux sentiments encore, lors de la première institution des choses, les animaux et les plantes n'ont point existé en acte. Mais la différence subsiste sur quatre points : car, selon les autres saints, après la première production de la créature, il y eut un temps dans lequel la lumière n'existoit pas; un autre temps dans lequel le firmament n'étoit pas formé; un autre dans lequel la terre n'étoit pas abandonnée par les eaux; et un autre (ce qui constitue la quatrième différence) dans lequel n'étoient pas formés les luminaires du ciel; ce que l'on ne peut admettre dans l'exposition de saint Augustin. Pour ne point préjudicier à quelqu'un de ces sentiments, nous répondrons aux arguments qu'on oppose à tous les deux.

1° Le jour même dans lequel Dieu créa le ciel et la terre, il créa aussi tous les arbustes des champs, non en acte, mais avant qu'ils apparussent sur la terre, c'est-à-dire en puissance; ce que saint Augustin rapporte au troisième jour, et les autres à la première institution des choses.

2° Dieu a créé toutes choses en même temps quant à la substance des choses, laquelle étoit en quelque sorte informe, mais non pas quant à la formation qui a eu lieu par la distinction et l'ornement. Par suite on se sert avec raison du mot *création*.

3° Le septième jour, Dieu cessa de faire de nouvelles œuvres, mais non pas d'opérer la propagation de quelques-unes. A cette propagation tient que d'autres jours succèdent au premier.

4° Ce n'est pas par impuissance et comme s'il avoit besoin du temps pour

---

gustinus verò potentialiter tantum. In hoc ergo, quod Augustinus ponit opera sex dierum esse simul facta, sequitur idem modus productionis rerum. Nam secundum utrosque, in prima rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum, et secundum utrosque in prima rerum institutione non fuerunt animalia et plantæ in actu. Sed remanet differentia quantum ad quatuor; quia secundum alios sanctos post primam productionem creaturæ fuit aliquod tempus in quo non erat lux; item in quo non erat firmamentum formatum; item in quo non erat terra discooperta aquis; et in quo non erant formata cœli luminaria, quod est quartum. Quæ non oportet ponere secundum expositionem Augustini. Ut igitur neutri sententiæ præjudicetur, utriusque rationibus respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd in die in quo creavit Deus cœlum et terram, creavit etiam omne virgultum agri non in actu, sed antequam oriretur super terram, id est, potentialiter : quod Augustinus adscribit tertiæ diei; alii verò primæ rerum institutioni.

Ad secundum dicendum, quòd Deus creavit omnia simul, quantum ad rerum substantiam quodammodo informem; sed quantum ad formationem, quæ facta est per distinctionem et ornatum, non simul. Unde signanter utitur verbo creationis. (1)

Ad tertium dicendum, quòd in die septimo cessavit Deus à novis operibus condendis, non autem à propagandis quibusdam aliis. Ad quam propagationem pertinet, quod post primum diem alii succedunt.

Ad quartum dicendum, quòd non est impo-

(1) Est porrò græcè κοινῇ quod *communiter* sive *pariter* verti potest, quasi tam hæc à Deo creata esse significentur quàm illa; proindeque dictio *simul* in Vulgata non ad identitatem

opérer, que Dieu n'a pas distingué et orné simultanément toutes choses, mais pour conserver l'ordre dans l'institution de l'univers. Pour cela il a fallu qu'aux divers états du monde correspondissent divers jours. Toujours l'ouvrage suivant a ajouté au monde un nouvel état de perfection.

5° D'après saint Augustin, cet ordre des jours doit être rapporté à l'ordre naturel des œuvres qui sont attribuées à ces jours.

ARTICLE III.

L'Ecriture sainte emploie-t-elle des termes convenables pour exprimer les œuvres des six jours?

Il paroît que l'Ecriture sainte n'emploie pas des termes convenables pour exprimer les œuvres des six jours. 1° Comme la lumière et le firmament et les œuvres de ce genre ont été faits par le Verbe de Dieu, ainsi l'ont été le ciel et la terre, parce que « toutes choses ont été faites par lui », *S. Joan.*, 1, 3. Donc il falloit, dans la création du ciel et de la terre, comme dans les autres œuvres, faire mention du Verbe de Dieu.

2° L'eau a été créée par Dieu, et cependant elle n'est point dite avoir été créée. Donc la création des choses n'est pas suffisamment décrite.

3° Comme il est dit dans la *Genèse*, I : « Dieu vit toutes les choses qu'il avoit faites, et elles étoient très-bonnes. » Donc on a dû dire pour chacune de ces œuvres : « Dieu vit que c'étoit bon. » Donc c'est à tort qu'on ne le dit pas pour l'œuvre de la création et l'œuvre du second jour.

4° L'Esprit de Dieu est Dieu. Or il ne convient pas à la nature divine

---

tentia Dei quasi indigentis tempore ad operandum, quod omnia non sunt simul distincta et ornata, sed ut ordo servaretur in rerum institutione. Et ideo oportuit, ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Semper autem per sequens opus, novus perfectionis status mundo est additus.

Ad quintum dicendum, quòd secundum Augustinum ille ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum, quæ diebus attribuuntur.

ARTICULUS III.

Utrùm Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum. Sicut enim lux, et firmamentum, et hujusmodi opera per Dei Verbum sunt facta, ita cœlum et terra; quia « omnia per ipsum facta sunt, » ut dicitur *Joan.*, I (2). Ergo in creatione cœli et terræ debuit fieri mentio de verbo Dei, sicut in aliis operibus.

2. Præterea, Aqua est creata à Deo, quæ tamen creata non commemoratur. Insufficienter ergo rerum creatio describitur.

3. Præterea, sicut dicitur *Genes.*, I : « Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. » In singulis ergo operibus debuit dici : « Vidit Deus quod esset bonum. » Inconvenienter ergo prætermittitur in opere creationis, et in opere secundæ diei.

4. Præterea, Spiritus Dei est Deus. Deo au-

sive simultatem temporis in quo singula creata sunt, referri debet, sed ad universalitatem rerum creatarum, quia generaliter omnes creatæ sunt.

(1) Extra. de summa Trinitate et fide catholica ex concilio Lateranensi sub Innocentio III, dicitur, *simul ab initio temporis utramque creaturam condidit*, etc. Nisi et *simul* explicetur quoad confusum tempus quod per sex dies distinguitur.

(2) Puta per ipsum Verbum Dei subsistens, et genitum ac personale, quod est Filius Dei, ut ex adjunctis patet : non idem autem verbum exprimitur cùm res dicuntur in Genesi productæ, vel cùm dicitur, *dixit Deus fiat lux*, etc. Sed verbum illud ad imperium Dei referri debet, sicut patet in *Psal.* XXXII, vers. 9; et in *Psal.* CXLVIII, vers. 5, ubi additur, *dixit et*

d'être portée, ou d'avoir une place déterminée. Donc on ne sauroit dire que l'Esprit de Dieu étoit porté sur les eaux.

5° Nul ne fait ce qui est déjà fait. Donc c'est à tort qu'après avoir dit : « Dieu dit que le firmament soit fait ainsi, et il fut fait ainsi, » on ajoute : « Et Dieu fit le firmament. » Et ainsi des autres œuvres.

6° Le soir et le matin ne divisent pas suffisamment le jour, puisqu'il y a plusieurs autres parties dans le jour. Donc il est dit à tort que du soir et du matin fut fait le second ou le troisième jour.

7° Au second et au troisième ne correspond pas convenablement le mot *un;* il falloit le mot *premier*. Donc on auroit dû dire : du soir et du matin se fit *le premier jour*, et non, *un jour*. »

(Conclusion. — L'Ecriture sainte emploie des termes convenables pour exprimer les œuvres des six jours.)

A ces arguments, je réponds : 1° Selon saint Augustin, il est fait mention de la personne du Fils, tant dans la première création des choses, que dans leur distinction et leur ornement, mais d'une manière différente. La distinction et l'ornement font partie de la formation des choses. Et de même que la formation des œuvres d'art a lieu au moyen de la forme idéale existant dans l'esprit de l'artiste, forme qui peut s'appeler son *verbe intelligible*, de même la formation de toutes les créatures se fait par le Verbe de Dieu. C'est pour cela que dans l'œuvre de distinction et d'ornement, il est fait mention du Verbe. Dans la création, le Fils est indiqué comme principe, par ces paroles : « Dans le principe, Dieu créa ; » car par création on entend la production de la matière informe. Selon ceux

---

tem non competit ferri, nec situm habere. Inconvenienter ergo dicitur quod « Spiritus Dei ferebatur super aquas. »

5. Præterea, nullus facit quod jam factum est. Inconvenienter ergo postquam dictum est : « dixit Deus, fiat firmamentum ; et factum est ita, » subditur : « et fecit Deus firmamentum. » Et similiter in aliis operibus suis.

6. Præterea, *vespere* et *mane* non sufficienter dividunt diem, cùm sint plures partes diei. Ergo inconvenienter dicitur, quod « factum est vespere et mane dies secundus *vel* tertius. »

7. Præterea, secundo et tertio non convenienter correspondet unum, sed primum. Debuit ergo dici : « Factum est vespere et mane dies primus, » ubi dicitur « dies unus (1). »

(Conclusio. — Scriptura sacra convenientibus utitur verbis ad exprimendum opera sex dierum.)

Respondeo dicendum ad primum, quòd secundum Augustinum persona Filii commemoratur, tam in prima rerum creatione, quàm in rerum distinctione et ornatu, aliter tamen et aliter. Distinctio enim et ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiatorum est per formam artis quæ est in mente artificis, quæ potest dici « intelligible verbum ipsius ; » ita formatio totius creaturæ est per Verbum Dei. Et ideo in opere distinctionis et ornatus fit mentio de Verbo ; in creatione autem commemoratur Filius ut principium, cùm dicitur : « In principio creavit Deus, » quia per creationem intelligitur

facta sunt : mandavit et creata sunt : utrumque tamen verum, et ex uno alterum analogicè colligi potest, nempe quòd verbo imperii et per Verbum genitum produxerit ; ut infra.

(1) Addi potuit ut in præcedentibus articulis loco argumenti : *Sed contra*, quod hic deest, *in oppositum sufficere auctoritatem Scripturæ quæ sic rerum creationem narrat.* Sed non putavit S. Thomas necessarium ut repeteret quod supponitur sufficienter ex præmissis : et propterea nullam quoque conclusionem vel nullum corpus articuli addidit, quia satis etiam inde patet ; sed sufficere sibi existimavit si objectis in contrarium responderet.

qui supposent que les éléments ont été d'abord créés sous leurs formes particulières, il faut répondre autrement. Saint Basile dit que ces mots : « Dieu dit, » indiquent un commandement divin. Or la production de la créature qui doit obéir a dû précéder la mention du commandement divin.

2° Selon saint Augustin, il faut entendre par *ciel* la matière spirituelle informe, et par *terre* la matière informe de tous les corps. Et ainsi nulle créature n'a été omise. Selon saint Basile, le ciel et la terre sont placés comme deux extrêmes, au moyen desquels on comprend ce qu'il y a entre eux ; principalement parce que le mouvement de tous les êtres intermédiaires est ou vers le ciel, par exemple le mouvement des êtres légers ; ou vers la terre, comme le mouvement des corps pesants. D'autres disent que sous le nom de terre, l'Ecriture sainte désigne communément les quatre éléments. D'où, *Ps.* CXLVIII, 7, après ces mots : « Louez le Seigneur, vous qui êtes sur la terre, » on ajoute : « feu, grêle, neige, glace. »

3° Dans l'œuvre de création, on trouve quelque chose de correspondant à ce qui est dit dans l'œuvre de distinction et d'ornement : « Dieu vit que ceci ou cela étoit bon. » Pour le montrer avec plus d'évidence, il faut considérer que le Saint-Esprit est amour. Il y a deux choses d'après saint Augustin, *Sup. Gen. ad litt.*, I, pour lesquelles Dieu aime sa créature ; pour qu'elle soit et pour qu'elle subsiste. Pour assurer l'existence de ce qui devoit subsister, l'Esprit de Dieu est dit avoir été porté sur les eaux, en tant que l'eau désigne la matière informe ; comme l'amour de l'artiste est porté sur une matière quelconque, pour en faire une œuvre d'art. Pour que ce que

---

productio informis materiæ. Secundum verò alios qui ponunt primò creata elementa sub propriis formis, oportet aliter dici. Basilius enim dicit (*Homil.* III, *in Hexam.*) quod per hoc quod dicitur : « Dixit Deus ; » importatur divinum imperium. Prius autem oportuit produci creaturam quæ obediret, quàm fieri mentionem de divino imperio.

Ad secundum dicendum, quòd secundùm Augustinum (1) per cœlum intelligitur spiritualis natura informis, per terram autem materia informis omnium corporum. Et sic nulla creatura est prætermissa. Secundum Basilium verò ponuntur cœlum et terra tanquam duo extrema, ut ex his intelligantur media : præcipuè, quia omnium mediorum motus, vel est ad cœlum, ut levium, vel ad terram, ut gravium. Alii verò dicunt, quod sub nomine terræ comprehendere solet Scriptura omnia quatuor elementa. Unde in *Psalm.* CXLVIII, postquam dictum est : « Laudate Dominum de terra, » subditur, « Ignis, grando, nix, glacies. »

Ad tertium dicendum, quòd in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei quod dicitur in opere distinctionis et ornatus : « Vidit Deus hoc, vel illud esse bonum. » Ad cujus evidentiam considerandum est, quod Spiritus sanctus amor est. Duo autem sunt, ut Augustinus dicit primo *Super Gen. ad lit.* (cap. 8) propter quæ Deus amat creaturam suam, scilicet ut sit, et ut permaneat. Ut ergo esset quod permaneret, dicitur quòd « spiritus Dei ferebatur super aquas ; » secundum quòd per aquam materia informis intelligitur ; sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex ea formet opus. Ut autem maneret quod fecerat, dicitur :

(1) Velut ex lib. XI, *De civit. Dei*, cap. 33, prius indicabatur ad marginem : Sed ibi tantùm prope finem habetur quod *cùm dicit Scriptura*, in principio fecit Deus cœlum et terram, *his nominibus universalis est significata creatura ; vel spiritualis, et corporalis* (*quod credibilius est*) *vel magnæ duæ mundi partes, quibus omnia quæ creata sunt, continentur, ut primitus eam totam proponeret, ac deinde partes ejus secundùm mysticum dierum numerum exequeretur* : sed ex lib. XII, *Confessionum*, cap. 20, colligi potest ; ut et ex lib. I, *Super Genesim ad lit.*, cap. 1, ac deinceps.

Dieu avoit fait demeurât, il est dit : « Dieu vit que c'étoit bon. » Ce qui indique une certaine complaisance que Dieu, comme un ouvrier, prenoit dans son ouvrage; non pas qu'il connût la créature ou qu'elle lui plût après sa création d'une manière différente de celle dont il la connoissoit, et qu'elle lui plaisoit avant de la faire. Et ainsi, dans les deux œuvres de création et de formation, se trouve indiquée la trinité des personnes. Dans la création, la personne du Père nous est montrée par Dieu créant; la personne du Fils par le principe dans lequel il a créé; la personne de l'Esprit saint puis qu'il est porté sur les eaux. Dans la formation, la personne du Père nous apparoît en Dieu parlant; la personne du Fils, dans la parole qui est prononcée; la personne du Saint-Esprit, dans la complaisance avec laquelle Dieu vit la bonté de ce qu'il avoit fait. Dans l'œuvre du second jour, on ne met pas : « Dieu vit que c'étoit bon, » parce qu'alors commence l'œuvre de distinction des eaux, œuvre qui n'est terminée que le troisième jour : d'où, ce que l'on dit le troisième jour se rapporte aussi au second. Ou bien, c'est parce que la distinction dont il s'agit, le second jour, est de ces choses qui ne frappent pas les yeux, que l'Ecriture sainte n'ajoute pas cette approbation. Ou bien encore, c'est parce que le firmament entendu comme étant l'air nuageux, n'est pas une des parties qui demeurent dans l'univers, c'est-à-dire des parties principales du monde. Ces trois raisons sont données par le rabbin Moïse. D'autres en trouvent une raison mystique dans la nature du nombre, en ce que le nombre deux s'éloigne de l'unité. C'est pourquoi l'œuvre du second jour n'est point approuvée.

« Vidit Deus quòd esset bonum. » In hoc enim significatur quædam complacentia Dei opificis in re facta; non quod alio modo cognosceret, aut placeret ei creatura jam facta, quam antequam faceret. Et sic in utroque opere creationis et formationis, Trinitas personarum insinuatur. In creatione quidem persona Patris, per « Deum creantem; » persona Filii per « principium, in quo creavit, » et persona Spiritus sancti, per « Spiritum qui super fertur aquis (1). » In formatione verò persona Patris in Deo dicente; persona verò Filii, in Verbo quo dicitur; persona Spiritus sancti in complacentia, qua vidit Deus esse bonum quod factum erat. In opere verò secundæ diei non ponitur, « vidit Deus quod esset bonum; » quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, et in tertio die perficitur; unde quod ponitur in tertia die, refertur etiam ad secundam; vel quia distinctio quæ ponitur secunda die, est de his quæ non sunt manifesta populo (2), ideo hujusmodi approbatione scriptura non utitur. Vel iterum, propter hoc quòd firmamentum simpliciter intelligitur aer nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in universo, seu de partibus principalibus mundi. Et has tres rationes rabbi Moyses ponit (3). Quidam autem assignant rationem mysticam ex parte numeri, quia binarius ab unitate recedit. Unde opus secundæ diei non approbatur (4).

(1) Sic implemus quod priùs cum hiatu in manuscripto : *Spiritus sanctus qui superfertur aquis*, et in gothico ac impressis omnibus passim, *Spiritus sancti qui*, etc.

(2) Puta de aquarum superiorum ab inferioribus divisione, quia superiores aquæ in loco suo non videntur.

(3) Lib. II, *Perplexorum*, ut supra.

(4) Ut Hieronymus in *Aggæum*, cap. 1, notat juxta hebraicum textum, Aquilam, Symmachum et Theodotionem : *Neque enim poterat* (inquit) *secundus dies qui ab unione dividit quòd bonus esset Deo sententia comprobari* : et similia lib. I, *Contra Jovinianum* ex quo referuntur etiam in *Decretis Causâ*, XXXII, quæst. 1, cap. *Nuptia* : licèt 70, non minus id exprimunt secundo die quàm cæteris.

4° Le rabbin Moïse entend par l'esprit de Dieu, l'air ou le vent, comme Platon l'a entendu, et il dit qu'il est appelé Esprit de Dieu, en tant que l'Ecriture a coutume d'attribuer à Dieu le souffle des vents. Mais selon les saints, l'Esprit du Seigneur est le Saint-Esprit, qui est dit porté sur les eaux, c'est-à-dire, selon saint Augustin, sur la matière informe, de peur que l'on ne crût que Dieu en créant ses œuvres, les aimât par nécessité et par besoin ; car l'amour qui vient du besoin est subordonné aux choses aimées. Or on a bien fait de présenter d'abord une œuvre commencée, au-dessus de laquelle l'Esprit seroit porté ; car il n'est pas porté par un être matériel, mais par sa puissance incomparable, *Aug., Sup. Gen. ad litt.*, I. Selon saint Basile, il étoit porté sur l'élément de l'eau, c'est-à-dire il réchauffoit et vivifioit la nature de l'eau, pareil à une poule en couvée, et communiquoit une vertu vitale aux êtres qu'il réchauffoit. L'eau surtout possède en effet la vertu vitale; car un grand nombre d'animaux sont engendrés en elle, et les semences de tous les animaux sont humides. La vie spirituelle est aussi donnée par l'eau du baptême. D'où il est dit, *S. Jean.*, III, 5 : « Si quelqu'un ne renoît de l'eau et du Saint-Esprit... »

5° Selon saint Augustin, ces trois formules désignent le triple être des

---

Ad quartum dicendum, quòd rabbi Moyses per « spiritum Domini » intelligit aerem, vel ventum, sicut et Plato intellexit, et dicit quòd dicitur « spiritus Domini, » secundum quod scriptura consuevit ubique flatum ventorum Deo attribuere. Sed secundum sanctos, per spiritum Domini intelligitur Spiritus sanctus; qui dicitur « superferri aquæ, » id est, materiæ informi secundum Augustinum ne facienda opera sua propter indigentiæ necessitatem putaretur Deus amare : indigentiæ enim amor rebus quas diligit subjicitur. Commodè autem factum est ut prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur : non enim superfertur loco, sed præcellente potentia, ut Augustinus dicit I. *Super Gen. ad lit.* (cap. 7). Secundum Basilium verò (*Homil.* II, *in Hexam.*) « superferebatur elemento aquæ, » id est, « fovebat et vivificabat naturam aquæ ad similitudinem gallinæ cubantis, vitalem virtutem his quæ foventur, injiciens. » Habet enim aqua præcipuè vitalem virtutem, quia plurima animalia generantur in aqua, et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi. Unde dicitur *Joan.* III : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu (1).... »

Ad quintum dicendum, quòd secundum Augustinum per illa tria designatur triplex *esse*

(1) Hinc in benedictione fontis baptismalis, tom. X, *Bibliothecæ Patrum : Deus cujus Spiritus super aquas inter ipsa mundi primordia ferebatur, ut jam tunc virtutem sanctificationis aquarum natura conciperet.* Hinc Ambrosius quoque lib. I, in *Hexam.*, cap. 8. *Etsi aliqui pro aere spiritum accipiant* (quem superferri dicitur aquis); *nos tamen cum Sanctorum et fidelium sententia congruentes, Spiritum sanctum accipimus ut in constitutione mundi operatio Trinitatis elucceat :* et paulò infra : *Ornando enim populo cœli germinaturis terris, pulchrè Spiritus superferebatur, quia per ipsum habebant novorum partuum semina geminare. Denique Syrus qui vicinus Hebræo est, sic habet :* Spiritus Dei fovebat aquas, *id est vivificabat, ut in novas cogeret creaturas et fotu suo animaret ad vitam ;* ex quo prosa in die Pentecostes à Roberto Gallorum rege apud Iodocum Chlictonæum edita usurpasse videtur quod sic ait : *Quando machinam per verbum suum fecit Deus cœli, terræ, marium, Tu super aquas foturus eas numen tuum expandisti, Spiritus ; tu animabus vivificandis aquas fœcundas*, etc. Quin rursum quoque Ambrosius hoc ipsum de baptismo explicat lib. II, *De fide ad Gratianum* in prœmio : *De spiritu dictum est*, Spiritus superferebatur super aquas. *Et bene in exordio creaturæ baptismi figura signatur, per quod habuit creatura mundari ;* et *De initiandis*, cap. 2 et 3 : *Ingressus es regenerationis sacrarium : quid vidisti? Aquas utique sed non solas : levitas illis ministrantes, et sacerdotem summum consecrantem* (teipsum nempe Deo); *considera quàm vetus mysterium sit in ipsius mundi præfiguratum origine : in principio ipso quando fecit Deus cœlum et terram, Spiritus* (inquit) *superferebatur super aquas. Qui superferebatur super aquas, non operabatur super aquas?* etc.

choses : 1° L'être des choses dans le Verbe, est désigné par ce mot : « Que cela soit fait. » 2° L'être des choses dans l'intelligence des anges, par ces paroles : « Et cela fut fait. » 3° L'être des choses dans leur nature propre, par ce mot : « Il fit. » Et parce que, le premier jour, est décrite la formation des anges, il n'a pas été nécessaire d'ajouter : « Et il fit. » L'on peut dire aussi avec d'autres, que ces paroles : « Dieu dit : que cela soit, » emportent le commandement de Dieu relatif à l'œuvre; celles-ci : « et cela fut fait, » désignent l'accomplissement de l'œuvre. Il a fallu, de plus, qu'on ajoutât comment la chose avoit été faite, surtout en vue de ceux qui attribuoient aux anges la création de toutes les choses visibles; et pour écarter cette erreur, on ajoute que Dieu lui-même les fit. D'où, pour chaque œuvre, après ces paroles : « Et cela fut fait, » on ajoute quelque acte de Dieu, ainsi exprimé : « il appela, » ou « il fit, il distingua, » ou quelque autre terme semblable.

6° Selon saint Augustin, par le soir et le matin, il faut entendre le double état de la connoissance des anges, laquelle a, pour ainsi dire, son matin et son soir (1); il en a été question plus haut. Ou bien, selon saint Basile, on dénomme le temps par sa partie principale, c'est-à-dire le jour. Ainsi Jacob dit : « les jours de mon pèlerinage, » sans faire mention de la nuit. Le soir et le matin sont comme les limites du jour, dont le matin est le commencement, et le soir la fin. Ou bien le matin désigne le commencement du jour, et le soir celui de la nuit; et il a été convenable que là où l'on décrit la première distinction des choses, les seuls commencements du temps fussent désignés. L'on met le soir avant, parce que le jour commençant par la lumière, la fin de la lumière constituant le soir,

(1) Il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici que cette double connoissance attribuée aux anges par saint Augustin doit être entendue, dans la pensée de ce Père et comme le dit ailleurs saint Thomas, de la connoissance que ces esprits supérieurs ont de toutes les choses, d'abord dans la lumière du Verbe divin, où elles sont virtuellement comprises, puis dans les choses elles-mêmes, quand elles possèdent leur existence actuelle.

---

rerum. Primò quidem *esse* rerum in Verbo, per hoc quod dixit, *fiat*. Secundò, *esse* rerum in mente angelica, per hoc quod dicit, *factum est*. Tertiò, *esse* rerum in propria natura, per hoc quod dixit, *fecit*. Et quia in prima die describitur formatio angelorum, non fuit necesse ut ibi adderetur, *fecit*. Secundum alios verò potest dici, quod in hoc quod dicit : « Dixit Deus, fiat, » importatur imperium Dei de faciendo; per hoc autem quod dicit : « Factum est, » importatur complementum operis. Oportuit autem ut subderetur quomodo factum fuit, præcipuè propter illos qui dixerunt omnia visibilia per angelos facta; et ideo ad hoc removendum, subditur quòd ipse Deus fecit. Unde in singulis operibus postquàm dicitur : « et factum est, » aliquis actus Dei subditur, vel *fecit*, vel *distinxit*, vel *vocavit*, vel aliquid hujusmodi.

Ad sextum dicendum, quod secundum Augustinum per *vespere* et *mane* intelligitur vespertina et matutina cognitio in angelis, de quibus dictum est suprà. Vel secundum Basilium totum tempus consuevit denominari à principaliori parte, scilicet à die, secundum quod dixit Jacob : « Dies peregrinationis meæ, » nulla mentione facta de nocte. *Vespere* autem et *mane* ponuntur, ut termini diei, cujus *mane* est principium, sed *vespere* finis. Vel quia per *vespere* designatur principium noctis, per *mane* principium diei : congruum autem fuit, ut ubi commemoratur prima distinctio rerum, sola principia temporum designarentur. Præmittitur autem *vespere*, quia cum à luce dies inceperit, prius occurrit terminus lucis, quod est *ves-*

prévient la fin des ténèbres et de la nuit, c'est-à-dire le matin; ou bien cela désigne, d'après saint Chrysostôme, que le jour naturel ne se termine pas le soir, mais le matin.

7° On parle d'*un jour*, lors de la première institution du jour, pour indiquer que l'espace de vingt-quatre heures ne forme qu'un seul jour. D'où ce mot, *un*, marque la mesure du jour naturel. Ou bien, c'est pour signifier que le jour expire au retour du soleil à un seul et même point. Ou bien, parce que, après le nombre de sept jours écoulé, on revient au premier jour qui est *un* avec le huitième. Ces trois raisons sont données par saint Basile.

QUESTION LXXV.

De l'homme qui se compose de la substance spirituelle et de la substance corporelle, et d'abord de l'essence de l'ame.

Après avoir étudié la créature soit spirituelle soit corporelle, nous avons à étudier l'homme qui réunit ces deux substances, l'esprit et le corps. Considérons en premier lieu la nature même de l'homme et sa création. Mais c'est uniquement par rapport à l'ame que le Théologien doit considérer la nature de l'homme; et s'il considère aussi le corps, ce n'est que dans ses relations avec l'ame. Voilà pourquoi nous allons d'abord faire de l'ame l'objet de notre étude. Or, comme d'après saint Denis, il faut distinguer trois choses dans les natures spirituelles, à savoir l'essence, la vertu, l'opération, nous traiterons, 1° de ce qui regarde l'essence de l'ame; 2° de sa vertu, c'est-à-dire de ses puissances; 3° de ses opérations.

---

pere, quàm terminus tenebrarum et noctis, quod est *mane;* vel secundum Chrysostomum ut designetur quòd dies naturalis non terminatur in *vespere*, sed in mane.

Ad septimum dicendum, quòd dicitur « unus dies » in prima diei institutione, ad designandum quod viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum diem. Unde per hoc quod dicitur, *unus* præfigitur mensura diei naturalis. Vel propter hoc, ut significaret diem consummari per reditum solis ad unum et idem punctum. Vel quia completo septenario dierum, reditur ad primum diem, qui est unus cum octavo. Et has tres rationes Basilius assignat.

QUÆSTIO LXXV.

De homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur, et primo de his quæ pertinent ad essentiam animæ, in septem articulos divisa.

Post considerationem creaturæ spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantia componitur. Et primò de natura ipsius hominis; secundò, de ejus productione. Naturam autem hominis considerare pertinet ad Theologum ex parte animæ, non autem ex parte corporis, nisi secundùm habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia, secundùm Dionysium, cap. II *Angelicæ hierarch.*, tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio, primò considerabimus ea quæ pertinent ad essentiam animæ; secundò, ea quæ pertinent ad virtutem sive potentias ejus; tertiò, ea quæ pertinent ad operationem ejus.

Sur le premier point deux considérations se présentent, l'une sur l'ame considérée en elle-même, l'autre sur l'union de l'ame avec le corps.

La première donne lieu à sept questions : 1° L'ame est-elle un corps? 2° L'ame humaine est-elle quelque chose de subsistant? 3° Les ames des bêtes sont-elles également subsistantes? 4° L'ame est-elle l'homme, ou bien l'homme se compose-t-il d'une ame et d'un corps? 5° L'ame se compose-t-elle de matière et de forme? 6° Est-elle incorruptible? 7° Est-elle de la même espèce que l'Ange?

ARTICLE I.

L'ame est-elle un corps?

Il paroît que l'ame est un corps. 1° L'ame est le moteur du corps. Or ce n'est pas là un moteur qui ne soit pas mû lui-même. Ce qui meut en effet semble ne pouvoir être sans mouvement, par la raison qu'on ne sauroit donner ce qu'on ne possède pas, comme, par exemple, ce qui n'est pas chaud ne peut communiquer la chaleur; puis, un *moteur non mû*, s'il en existe, doit imprimer un mouvement uniforme et sempiternel *Physic.*, VIII, ce que n'est pas le mouvement que le corps reçoit de l'ame. L'ame est donc un moteur mû. Mais tout moteur mû est un corps. Donc l'ame est un corps.

2° Toute connoissance implique une certaine assimilation. Or il ne sauroit y avoir d'assimilation entre un corps et une substance incorporelle. Donc, si l'ame n'étoit pas un corps, elle ne pourroit comprendre les choses corporelles.

3° Pour produire le mouvement, il faut qu'il y ait contact entre le

---

Circa primum duplex occurrit consideratio; quarum prima est de ipsa anima secundùm se, secunda, de unione ejus ad corpus.

Circa primum quæruntur septem : 1° Utrùm anima sit corpus. 2° Utrùm anima humana sit aliquid subsistens. 3° Utrùm animæ brutorum sint subsistentes. 4° Utrùm anima sit homo, vel magis, homo sit aliquid compositum ex anima et corpore. 5° Utrùm sit composita ex materia et forma. 6° Utrùm anima humana sit incorruptibilis. 7° Utrùm anima sit ejusdem speciei cum Angelo.

ARTICULUS I.

Utrùm anima sit corpus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd anima sit corpus. Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum; tum quia videtur quòd nihil possit movere nisi moveatur, quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum non calefacit, tum quia si aliquid est *movens non motum*, causat motum sempiternum et eodem modo se habentem, ut probatur in VIII. *Phys.* (2); quod non apparet in motu animalis, qui est ab anima. Ergo anima est *movens motum*. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

2. Præterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem (3). Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

3. Præterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. 2, cap. 64 et cap. 80; ut et in qu. *De anima*, art. disp. 19.

(2) Nempe à textu 45 usque ad textum 53, ut et pleniùs in responsione patebit.

(3) Id est assimilationem cognoscentis cum re cognita; ut responsio explicabit.

moteur et le mobile. Or le contact ne peut exister qu'entre des corps. Puis donc que l'ame meut le corps, elle est corps elle-même.

Mais saint Augustin dit au contraire : « l'ame est une et simple dans ses relations avec le corps, par la raison qu'elle ne sauroit s'étendre pour occuper l'espace. »

(Conclusion. — Comme l'ame est le premier principe de la vie par rapport à tout ce qui vit en nous, il est impossible qu'elle soit le corps; elle en est l'acte (1).)

Pour bien s'expliquer la nature de l'ame, il faut préalablement admettre que l'ame est le premier principe de vie pour tout ce qui vit en nous. Les choses animées sont celles que nous appelons vivantes, et nous tenons pour privées de vie celles qui sont inanimées. Or la vie se révèle surtout par deux effets, la connoissance et le mouvement. Les anciens philosophes, ne s'élevant pas au-dessus de l'imagination, attribuoient ces effets à une cause purement corporelle; ils n'admettoient d'autres êtres que les corps et regardoient ce qui n'étoit pas corps comme n'étant rien : d'où il suivoit que l'ame à leurs yeux étoit un corps. On peut sans doute démontrer de plusieurs manières la fausseté de cette opinion; mais nous nous contenterons de donner l'argument le plus ordinaire et le plus décisif en faveur de l'immatérialité de l'ame.

Il est évident que tout principe d'action dans un être vivant n'est pas l'ame ; car il faudroit dire sans cela que l'œil est l'ame, puisqu'il est en quelque sorte le principe de la vision. Il en seroit de même de tous les autres instruments de l'ame. Mais nous disons que l'ame seule est le pre-

(1) Quoique les conclusions ne soient pas de saint Thomas, comme nous avons pris soin de le faire observer, cette expression : *l'ame est l'acte du corps*, est réellement du docteur angélique et rend parfaitement sa pensée, comme on le voit dans le corps de l'article. Cette expression, tout insolite qu'elle est par rapport à notre manière actuelle de parler, n'a rien qui puisse étonner ceux qui font une étude suivie de la Somme. Quant à ceux qui tomberoient immédiatement et sans preparation sur cette thèse, nous les renvoyons aux notes que nous avons données dans le premier volume et où se trouvent amplement expliqués les mots puissance, acte, matière, forme, etc... qui jouent un si grand rôle dans la langue philosophique de saint Thomas.

---

est nisi corporum. Cùm igitur anima moveat corpus, videtur quòd anima sit corpus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, VI. *De Trin.*, quòd « anima simpliciter dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci. »

(Conclusio.— Anima cùm sit primum principium vitæ, in his quæ apud nos vivunt, impossibile est ipsam esse corpus, sed corporis actum.)

Respondeo dicendum, quòd ad inquirendum de natura animæ, oportet præsupponere quòd anima dicitur esse primum principium vitæ, in his quæ apud nos vivunt; animata enim *viventia* dicimus, res verò inanimatas, *vita carentes*. Vita autem maximè manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant; sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse. Et secundùm hoc animam aliquod corpus esse dicebant. Hujus autem opinionis falsitas, licèt multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo etiam communiùs et certiùs patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quòd non quodcunque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cùm sit quoddam principium visionis (et idem esset dicendum de aliis animæ instrumentis); sed primum principium vitæ dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod

mier principe de la vie. Quoiqu'un corps puisse être à certains égards un principe de vie, comme le cœur par rapport à la vie animale, il n'en est pas moins certain qu'un corps ne sauroit être le premier principe de la vie. Il est manifeste, en effet, qu'il n'est pas dans la nature du corps, par cela seul qu'il est corps, d'être un principe de vie ou même un principe vivant; car si cela étoit, tout corps seroit vivant ou principe de vie. Il ne convient à certain corps d'être vivant ou principe de vie, que parce qu'il est tel corps en particulier. S'il a donc ces propriétés en acte, il le doit à un principe étranger qu'on peut bien, à cause de cela, appeler son acte. D'où nous concluons que l'ame, qui est le premier principe de la vie, n'est pas le corps mais bien son acte. Ainsi, par exemple, la chaleur, principe de la caléfaction, n'est pas le corps, mais l'un de ses actes.

Je réponds aux arguments : 1° Comme tout ce qui est mû l'est par un autre, cela ne pouvant s'étendre à l'infini, il s'ensuit que tout être moteur n'est pas lui-même en mouvement. Comme être mis en mouvement est passer de la puissance à l'acte, le moteur donne ce qu'il possède en effet au mobile, dans ce sens qu'il le met en acte. Or, d'après le Philosophe (*Physic.*, VIII), il existe un moteur absolument immobile, qui n'est mû ni de lui-même ni par accident; et ce moteur peut produire un mouvement uniforme et perpétuel. Il existe un autre moteur qui ne se meut pas par lui-même, mais qui est mû par accident et ne peut dès lors produire un mouvement toujours uniforme; et ce moteur c'est l'ame. Il est enfin un autre moteur qui, par sa nature, ne peut être tel que s'il est mû lui-même, et c'est le corps. Or, les anciens philosophes naturalistes, n'admettant rien que les corps, posèrent en principe que tout moteur est lui-même en mouvement, que par suite l'ame est essentiellement mobile et que par conséquent aussi elle est corporelle.

2° Il n'est pas nécessaire que la ressemblance de la chose connue soit

---

corpus possit esse quoddam principium vitæ, sicut cor est principium vitæ in animali, tamen aliquod corpus non potest esse primum principium vitæ. Manifestum est enim quòd esse principium vitæ vel vivens, non convenit corpori ex hoc quòd est corpus; alioquin omne corpus esset vivens aut principium vitæ. Convenit igitur alicui corpori quòd sit vivens, vel etiam principium vitæ, per hoc quòd est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. Anima igitur quæ est primum principium vitæ, non est corpus, sed corporis actus; sicut calor qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm omne quod movetur ab alio moveatur (quod non potest in infinitum procedere), necesse est dicere quòd non omne movens movetur. Cùm enim moveri sit exire de potentia in actum, movens dat id quod habet mobili in quantum facit ipsum esse in actu. Sed, sicut ostenditur in VIII. *Physic.* (ubi suprà), est quoddam movens penitus immobile, quod nec per se, nec per accidens movetur, et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliquid movens, quod non movetur per se, sed movetur per accidens, et propter hoc non movet motum semper uniformem : et tale movens est anima. Est autem aliud movens quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quòd omne movens movetur, et quòd anima per se movetur et est corpus.

Ad secundum dicendum, quòd non est necessarium quòd similitudo rei cognitæ sit actu in

en acte dans la nature de l'être qui connoit. Car s'il est une chose que cet être soit d'abord en puissance, puis en acte, il ne faut pas par là même qu'il ait en acte la ressemblance de la chose connue, il suffit qu'il l'ait en puissance. Ainsi, la couleur n'est pas en acte dans l'œil, elle y est seulement en puissance. D'où il suit qu'il n'est pas nécessaire que l'ame ait en acte la ressemblance des choses corporelles, et qu'il lui suffit d'être en puissance à cet égard. Mais les anciens, ne sachant pas distinguer entre l'acte et la puissance, supposaient que l'ame étoit corporelle, composée des principes de tous les corps, pour qu'elle fût en état de les connoître tous.

3° Il faut distinguer deux sortes de contact, le contact *physique* et le contact *virtuel*. Le premier ne sauroit exister qu'entre deux corps; le second peut s'appliquer à un être immatériel par rapport au corps qu'il met en mouvement.

ARTICLE II.

L'ame humaine est-elle un être subsistant (1)?

Il paroît que l'ame humaine n'est pas un être subsistant. 1° Un être subsistant est telle chose en particulier. Or l'ame ne peut être appelée telle chose en particulier, ce nom ne pouvant être donné qu'à l'être composé d'une ame et d'un corps. Donc l'ame n'est pas un être subsistant.

2° Tout être subsistant peut être dit opérer, agir. Mais on ne dit pas que l'ame agit; le Philosophe le déclare : « Dire que l'ame sent ou com-

(1) L'importance de cette question se manifestera surtout dans la suite. Saint Thomas ayant à établir plus tard que l'ame n'est qu'une forme, devoit mettre hors de doute sa subsistance et sa réalité. C'est en rapprochant les articles, j'allois dire les théorèmes qui constituent une même théorie, qu'on admire la sûreté de méthode par laquelle le grand métaphysicien échappe également aux exagérations du spiritualisme et aux tendances du matérialisme.

---

natura cognoscentis; sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentia, et postea in actu, oportet quòd similitudo cogniti non sit actu in natura cognoscentis, sed in potentia tantùm: sicut color non est actu in pupilla, sed in potentia tantùm. Unde non oportet quòd in natura animæ sit similitudo rerum corporearum in actu, sed quòd sit in potentia ad hujusmodi similitudines. Sed quia antiqui Naturales (1) nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quòd cognosceret omnia corpora, et quòd esset composita ex principiis omnium corporum.

Ad tertium dicendum, quòd est duplex contactus, *quantitatis* et *virtutis*. Primo modo corpus non tangitur nisi à corpore; secundo modo corpus potest tangi à re incorporea quæ movet corpus.

ARTICULUS II.

Utrùm anima humana sit aliquid subsistens.

Ad secundum sic proceditur (2). Videtur quòd anima humana non sit aliquid subsistens. Quod enim est subsistens dicitur *hoc aliquid*. Anima autem non est *hoc aliquid*, sed compositum ex anima et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

2. Præterea, omne quod est subsistens potest dici operari. Sed anima non dicitur operari, quia, ut dicitur in I. *de Anima* : « Dicere

(1) Inter quos Plato ipse qui propterea ex elementis compositam animam asserebat, quia simile cognoscitur simili, ut ex *Timæo*, recte Philosophus lib. 1, *De anima* text. 26.

(2) De his etiam quæst. 3, de potent. art. 7, ad 8, et art. 9, in corp. et art. 11, etiam in corp. ut et quæst. *De anima*, art. 1; et *ad Rom.* V, lect. 3, col. 2.

prend seroit la même chose que si l'on disoit qu'elle tisse ou bâtit. » Donc l'ame n'est pas un être subsistant.

3° Si l'ame étoit quelque chose de subsistant, on pourroit lui assigner une opération indépendante du corps. Mais il n'est aucune opération de l'ame sans le concours de la partie matérielle de notre être, pas même la pensée ou vision intellectuelle. L'ame *ne voit*, en effet, *qu'au moyen de l'image;* or l'image ne peut exister sans le corps. L'ame humaine n'est donc pas un être subsistant.

Mais saint Augustin dit au contraire, *De Trin.*, X, cap. 7 : « Quiconque comprend que la nature de l'ame est d'être une substance et une substance incorporelle, comprend aussi que l'erreur de ceux qui font de l'ame un être matériel, vient de ce qu'ils ne savent la distinguer des formes sans lesquelles ils ne peuvent rien concevoir, » c'est-à-dire sans les images empruntées aux corps. La nature de l'ame humaine est donc non-seulement incorporelle, mais encore une substance, un être subsistant.

(Conclusion. — L'ame humaine ayant la faculté de connoître tous les corps, est par là même incorporelle et subsistante.)

Il faut reconnoître et prouver que ce qui est en nous le principe de l'opération intellectuelle, principe que nous appelons l'ame humaine, est quelque chose d'incorporel et de subsistant. Il est évident, en effet, que l'homme, par son intelligence, peut connoître les diverses natures de tous les corps. Or, ce qui est capable de connoître certains objets doit nécessairement ne rien avoir de ces objets dans sa propre nature; car ce qu'il leur emprunteroit, ce qu'il auroit d'identique, l'empêcheroit de connoître le reste. Ainsi, par exemple, quand la langue d'un malade est souillée d'une humeur âcre et amère, elle ne peut rien goûter de doux, tout lui semble amer. Si donc le principe intellectuel possédoit la nature

---

animam sentire aut intelligere, simile est ac si aliquis dicat eam texere vel ædificare. » Ergo anima non est aliquid subsistens.

3. Præterea, si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua ejus operatio sine corpore. Sed nulla est ejus operatio sine corpore, nec etiam *intelligere*, quia « non contingit intelligere sine phantasmate : » phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

Sed contra est, quod Augustinus dicit X, *de Trin.* (cap. 7) : « Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream ob hoc errare quod adjungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam, » scilicet corporum phantasias. Natura ergo mentis humanæ non solùm est incorporea, sed etiam est substantia et aliquid subsistens.

(Conclusio. — Anima humana, cùm sit omnium corporum cognoscitiva, est incorporea et subsistens.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere id quod est principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens. Manifestum est enim quòd homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud quod inesset ei naturaliter impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quòd lingua infirmi quæ infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam

de certains corps, il ne pourroit connoître tous les corps, puisque chaque corps a sa nature particulière. Il est donc impossible que le principe intellectuel soit un corps. Il est également impossible qu'il comprenne par un organe corporel; car la nature particulière de cet organe l'empêcheroit de comprendre les autres corps; comme quand une couleur particulière est répandue dans notre œil, ou même dans le verre à travers lequel nous considérons un objet, cet objet nous paroît de la même couleur. Le principe intellectuel, appelé esprit ou intelligence, a par conséquent une opération spéciale à laquelle le corps ne participe point (1). Il ne sauroit néanmoins rien opérer s'il ne subsistoit par lui-même, puisqu'il n'appartient qu'à l'être en acte de pouvoir opérer : d'où vient qu'il opère selon le mode de son existence. Voilà pourquoi nous disons que c'est le chaud qui échauffe, et non la chaleur. Il reste donc que l'ame humaine, appelée intelligence ou esprit, est quelque chose d'incorporel et de subsistant.

Je réponds aux arguments : 1° L'*être en particulier* dont il est ici question peut être entendu de deux manières : 1° pour un être subsistant quelconque; 2° pour un être subsistant complet, selon la nature d'une espèce déterminée. Dans le premier sens, on exclut la l'idée d'un accident, d'une forme matérielle. Dans le second sens, on exclut même l'imperfection inhérente à ce qui n'est que la partie d'un tout. Ainsi, la main peut être appelée un être particulier dans le premier sens, mais non dans le second. Ainsi notre ame étant une partie de la nature humaine, doit être regardée comme un être particulier et subsistant, en lui appliquant la même distinction. On a donc raison, sous un

(1) Les théories de la science moderne ne pourroient infirmer cette proposition, qu'autant qu'elles détruiroient l'argument donné par saint Thomas et tous ceux qu'il seroit aisé d'y joindre. Du reste, si l'anthropologie, dans toutes ses branches, obéissoit, il y a quelques années, à une impulsion matérialiste et sembloit procéder de Condillac, elle a fait, en avançant, un grand pas vers un spiritualisme éclairé; et quand on étudie sa marche progressive, on est tout étonné de voir qu'un moine du treizième siècle avoit deviné d'intuition ce que la science n'acquiert que par de longs et pénibles efforts. Ce phénomène s'explique sans doute, en partie, par la puissance du génie; mais nous l'attribuons surtout à la force de la vérité au sein de laquelle ce génie se trouvoit placé.

---

determinatam. Impossibile est igitur quòd principium intellectuale sit corpus. Et similiter impossibile est quòd intelligat per organum corporeum; quia etiam natura determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solùm in pupilla, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur. Ipsum igitur intellectuale principium, quod dicitur *mens* vel *intellectus*, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit; non enim est operari nisi entis in actu : unde eo modo aliquid operatur quo est; propter quod non dicimus quòd calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quæ dicitur *intellectus* vel *mens*, esse aliquid incorporeum et subsistens.

Ad primum ergo dicendum, quòd (*hoc aliquid*) potest accipi dupliciter : uno modo pro quocumque subsistente; alio modo pro subsistente completo in natura alicujus speciei. Primo modo excludit inhærentiam accidentis et formæ materialis; secundo modo excludit etiam imperfectionem partis : unde manus posset dici *hoc aliquid* primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur cùm anima humana sit pars speciei humanæ, potest dici *hoc aliquid* primo modo,

rapport, d'appeler être en particulier le composé de l'ame et du corps.

2° Les paroles citées d'Aristote ne doivent pas être prises pour l'expression de sa pensée, mais bien de l'opinion de ceux qui confondoient l'intelligence avec le mouvement; cela ressort de ce qui précède, dans l'auteur, le texte allégué. On peut dire aussi qu'il n'appartient qu'à l'être qui existe par lui-même, d'agir également par lui-même. Mais on peut appeler, dans certains cas, être existant par lui-même celui qui n'est que la partie d'un tout, pourvu qu'il ne soit pas seulement inhérent comme l'accident et la forme matérielle; on ne doit toutefois appeler proprement être subsistant que celui qui n'est ni la forme ni la partie d'un autre. Dans ce dernier sens, ni l'œil ni la main ne sont des êtres subsistants par eux-mêmes, ni par conséquent agissant par eux-mêmes. Voilà pourquoi les opérations des diverses parties sont attribuées au tout qu'elles composent. Nous disons, par exemple, que l'homme voit au moyen de l'œil et qu'il touche avec la main; mais l'on ne sauroit dire que le chaud échauffe par la chaleur, puisque ce n'est pas la chaleur qui échauffe à proprement parler. On peut donc dire que l'ame comprend comme on dit que l'œil voit; mais au fond et dans la rigueur des termes, c'est l'homme qui comprend par le moyen de l'ame.

3° Le corps est nécessaire à l'action de l'intelligence, non comme organe au moyen duquel une action est exercée, mais uniquement à raison de l'objet même de cette action; l'image devient ainsi, par rapport à l'intelligence, ce que la couleur est par rapport à la vue. L'ame peut de la sorte avoir besoin du corps et demeurer malgré cela un être subsistant; car il faudroit dire, s'il n'en étoit pas ainsi, que l'animal lui-même n'est pas un être subsistant, puisqu'il a besoin des objets extérieurs et sensibles pour exercer sa faculté de sentir.

---

quasi subsistens, sed non secundo modo. Sic enim compositum ex anima et corpore dicitur *hoc aliquid*.

Ad secundum dicendum, quòd verba illa Aristoteles dicit non secundùm propriam sententiam, sed secundùm opinionem illorum qui dicebant quòd « intelligere est moveri, » ut patet ex iis quæ ibi præmittit. Vel dicendum, quòd per se agere convenit per se existenti. Sed *per se existens* quandoque potest dici *aliquid*, si non sit inhærens, ut accidens vel ut forma materialis, etiamsi sit pars; sed propriè et per se subsistens dicitur quod neque est prædicto modo inhærens, neque est pars; secundùm quem modum oculus aut manus non posset dici *per se subsistens*, et per consequens nec *per se operans*. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes : dicimus enim quòd homo videt per oculum et palpat per manum; aliter quàm calidum calefacit per calorem, quia calor nullo modo calefacit propriè loquendo. Potest igitur dici quòd anima intelligit, sicut oculus videt; sed magis propriè dicitur quòd homo intelligat per animam.

Ad tertium dicendum, quòd corpus requiritur ad actionem intellectûs, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione objecti; phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removet intellectum esse subsistentem : alioquin animal non esset aliquid subsistens, cùm indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

ARTICLE III.

Les ames des animaux sont-elles subsistantes?

Il paroît que les ames des animaux sont réellement subsistantes. 1° L'homme rentre, en effet, dans l'espèce générale des animaux. Or, d'après ce qui a été dit, l'ame de l'homme est subsistante. Donc les ames des animaux le sont également.

2° La faculté de sentir est, par rapport aux choses sensibles, ce qu'est l'intellect par rapport aux choses intelligibles; mais l'intellect comprend les choses intelligibles sans le secours du corps : donc la faculté de sentir s'applique de même aux choses sensibles. Or, les ames des animaux sont douées de la faculté de sentir. Donc elles sont subsistantes aussi bien que l'ame humaine douée de la faculté de comprendre.

3° L'ame des animaux fait mouvoir le corps. Mais le corps est susceptible d'être mû, et non capable de mouvoir. Donc l'ame des animaux a une opération indépendante du corps.

A tout cela nous opposons ces paroles du livre : *Des Dogmes de l'Eglise* (1) : « Nous croyons que l'homme seul a une ame substantielle; » les ames des animaux ne sont donc pas une véritable substance.

(Conclusion. — Les ames des animaux, n'agissant pas par elles-mêmes, ne sont pas subsistantes; car elles ont toutes une même manière d'être et d'agir.)

Disons en premier lieu que les anciens philosophes ne mettoient aucune différence entre la faculté de sentir et celle de comprendre ; ils attribuoient l'une à l'autre, comme nous l'avons dit, au principe corporel.

(1) Ouvrage faussement attribué à saint Augustin : il est de Gennade de Marseille, auteur de plusieurs ouvrages entachés de semipélagianisme.

ARTICULUS III.

Utrùm animæ brutorum animalium sint subsistentes.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd animæ brutorum animalium sint subsistentes. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est. Ergo et animæ aliorum animalium sunt subsistentes.

2. Præterea, similiter se habet *sensitivum* ad sensibilia, sicut *intellectivum* ad intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore : ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animæ autem brutorum animalium sunt sensitivæ. Ergo sunt subsistentes pari ratione qua et anima hominis quæ est intellectiva.

3. Præterea, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo bruti habet aliquam operationem sine corpore.

Sed contra est, quod dicitur in lib. *De eccles. dogmat.* : « Solum hominem credimus habere animam substantivam. » Animalium ergo animæ non sunt substantivæ.

(Conclusio. — Cùm animæ brutorum per seipsas minimè operentur, subsistentes non sunt : similiter enim unumquoòque habet *esse* et operationem.)

Respondeo dicendum, quòd antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et intellectum, et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est. Plato autem distinxit inter intellectum et sensum, utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quòd sicut intelligere, ita et sentire convenit

(1) De his etiam *Contr. Gent.*, lib. 2, cap. 80 et 82, et lib. 4, cap. 39.

Platon seul distingue entre l'intelligence et la sensibilité; mais il attribue l'une et l'autre au principe incorporel : il établit que comprendre et sentir sont deux facultés que l'ame possède par elle-même. Et il suivroit également de là que les ames des animaux sont subsistantes. Mais Aristote pose en principe que, parmi les opérations de l'ame, l'action de comprendre est la seule qui s'exerce sans le secours d'un organe corporel; que celle de sentir, au contraire, et toutes les opérations de l'ame qui en sont la conséquence, ne peuvent s'exercer qu'avec une certaine modification dans les organes corporels; comme dans l'action de la vue la pupille est modifiée par la couleur des objets; et de même par rapport aux autres sens. Il est manifeste dès lors que l'ame sensitive n'a aucune opération propre et spéciale, et que toute opération de l'ame sensitive appartient à l'animal tout entier (1) : d'où il résulte que les ames des animaux, n'opérant rien par elles-mêmes, ne sont pas un être subsistant. Tous les individus de la même espèce ont, encore une fois, le même être et la même action.

Je réponds aux arguments : 1° L'homme, quoique compris dans le genre des animaux, forme cependant une espèce à part. Or, la différence qui constitue l'espèce dépend essentiellement de la différence de la forme, ce qui ne veut pas dire toutefois que toute différence dans la forme fasse une diversité dans le genre.

2° La faculté de sentir est bien d'une certaine façon, à l'égard des choses sensibles, comme l'intellect à l'égard des choses intelligibles, c'est-à-dire que l'une et l'autre de ces facultés sont en puissance par

(1) La question de l'ame des bêtes a vivement préoccupé la plupart des écoles de philosophie, depuis Aristote jusqu'à Bonnald. Si elle n'a pas été résolue, c'est qu'on doit y voir un de ces mystères de la nature, sur lesquels l'homme peut hasarder des hypothèses plus ou moins ingénieuses, émettre des idées plus ou moins profondes, sans pouvoir jamais les sonder entièrement. Saint Thomas ne résout pas cette question, comme on le voit; il ne l'aborde même pas, on peut le dire; il se borne à poser les principes qui servent à distinguer essentiellement l'ame des bêtes, quelle que soit son essence, de l'ame humaine ou intellective.

---

animæ secundùm seipsam; et ex hoc sequebatur quòd etiam animæ brutorum animalium sint subsistentes. Sed Aristoteles posuit quòd solum *intelligere*, inter opera animæ, sine organo corporeo exercetur; sentire verò et consequentes operationes animæ sensitivæ, manifestè accidunt cum aliqua corporis immutatione : sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris, et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est, quòd anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam, sed omnis operatio sensitivæ animæ est conjuncti. Ex quo relinquitur quòd, cùm animæ brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes : similiter enim unumquodque habet *esse* et operationem (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd homo, etsi conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt. Differentia autem speciei attenditur secundùm differentiam formæ. Nec oportet quòd omnis differentia formæ faciat generis diversitatem.

Ad secundum dicendum, quòd *sensitivum* quodammodo se habet ad sensibilia sicut *intellectivum* ad intelligibilia, in quantum scilicet utrumque est in potentia ad sua objecta.

(1) Unde vulgatum illud Philosophicum Axioma, *Operatio sequitur esse;* non tantùm eo sensu quod sit operatio posterior quàm ipsum *esse*, sed quia quodam modo assimilatur ei vel imitatur illud, eo sensu quo sequi, prout interdum accipitur, imitari est.

rapport à leurs objets; mais j'ajoute qu'elles diffèrent beaucoup quant à la manière dont elles agissent. La sensibilité, en effet, ne s'exerce qu'avec une modification dans les organes, ce qui fait que l'excellence des choses sensibles détériore les sens, tandis que le contraire arrive par rapport à l'entendement; car, plus l'entendement comprend les choses relevées et difficiles, plus il est apte à comprendre les choses communes et ordinaires. Si le corps est parfois fatigué par l'exercice de l'intelligence, c'est uniquement parce que l'intelligence a besoin du secours des sens, comme d'autant d'instruments pour aller puiser aux sources extérieures des idées.

3° Il y a deux sortes de forces motrices : l'une produit le mouvement, c'est celle que nous appelons *appétitive;* celle-là ne peut exister dans l'ame qu'à la condition de modifier le corps; ainsi en est-il de la colère, de la joie et des autres passions semblables. L'autre force motrice est celle qui a reçu le mouvement, celle par laquelle les membres obéissent à l'impulsion qui leur vient de la faculté appétitive. Cela n'est plus mouvoir, mais être mû; d'où il suit que la transmission du mouvement n'est pas un acte de l'ame sensitive séparément du corps.

ARTICLE IV.

L'âme est-elle l'homme?

Il paroît que l'ame est l'homme. 1° L'apôtre saint Paul II. *Cor.*, IV dit expressément : « Quoique notre homme extérieur tombe en dissolution, notre homme intérieur se renouvelle de jour en jour. » Or l'homme intérieur n'est autre que l'ame. Donc l'ame est l'homme.

2° L'ame humaine est une certaine substance, non une substance universelle, mais une substance particulière et déterminée. Donc elle est

---

Sed quodammodo dissimiliter se habent, in quantum sensitivum patitur à sensibili cum corporis immutatione; unde excellentia sensibilium corrumpit sensum; quod in intellectu non contingit. Nam intellectus intelligens maxima intelligibilium, magis potest postmodum intelligere minora. Si verò in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata præparentur.

Ad tertium dicendum, quòd vis motiva est duplex : una quæ imperat motum, scilicet appetitiva; et hujus operatio in anima sensitiva non est sine corpore, sed ira et gaudium, et hujusmodi passiones, sunt cum aliqua corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quam membra redduntur habilia ad obediendum appetitui; cujus actus non est movere, sed moveri. Unde patet quòd movere non est actus animæ sensitivæ sine corpore.

ARTICULUS IV.

Utrùm anima sit homo.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd anima sit homo. Dicitur enim II. *ad Cor.* IV : « Licèt is qui foris est, noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est, renovatur de die in diem. » Sed id quod est intus in homine est anima. Ergo anima est homo interior.

2. Præterea, anima humana est substantia quædam; non autem est substantia universalis; ergo est substantia particularis. Ergo est hypostasis vel persona, sed non nisi humana.

(1) De his etiam in III, *Sent.* distinct. 5, quæst. 3, art. 2; et dist. 22, quæst. 1, art. 1; et *Contr. Gent.*, lib. 2, cap. 56; et quæst. 5, de potent. art. 11.

une hypostase ou personne, mais évidemment une personne humaine. Donc l'ame est l'homme, car la personne humaine est l'homme.

Saint Augustin, au contraire, fait l'éloge de Varron, parce que celui-ci était persuadé que « l'homme ce n'est pas l'ame seule, ni le corps seul, mais l'ame et le corps réunis. »

(Conclusion. — Comme on ne sauroit appeler homme que ce qui est capable de toutes les opérations de l'homme, l'ame ne pouvant sans le corps accomplir les opérations sensitives, il est manifeste que l'homme n'est pas l'ame seule, mais bien le composé de l'ame et du corps.)

Cette proposition : « L'ame est l'homme, » peut être prise dans deux sens. On peut comprendre d'abord par là que l'homme est une ame, non que tel homme soit l'ame, mais bien un composé d'ame et de corps, comme par exemple Socrate ; ce que je dis à cause de l'opinion qui prétend que la forme seule appartient à l'espèce, et que la matière revient à l'individu. Or, cela ne peut être vrai ; car l'espèce comprend tout ce qui est renfermé dans la définition, et la définition, dans les choses naturelles, n'embrasse pas seulement la forme, elle comprend la forme et la matière. D'où il suit que la matière tient également à l'espèce dans les choses naturelles, non à la vérité telle matière déterminée, ce qui est le principe même de l'individualisation, mais seulement la matière prise en général. Comme en effet il est essentiel à tel homme d'être formé de telle ame et de tel corps, il est de même essentiel à l'idée générale de l'homme de comprendre le corps aussi bien que l'ame : il faut absolument que la substance de l'espèce renferme la substance tout entière des individus qui composent cette espèce. En disant que l'ame est l'homme, on peut entendre en second lieu que telle ame est tel homme. Et cela pourroit être soutenu s'il étoit possible d'admettre que les opérations de l'ame sensitive sont indépendantes du corps; car alors toutes les opéra-

---

Ergo anima est homo ; nam persona humana est homo.

Sed contra est, quod Augustinus, XIX, *de Civit. Dei*, commendat Varronem, quòd « hominem nèc animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitrabatur. »

(Conclusio. — Cùm illud tantùm sit homo quod operatur omnes hominis operationes, anima verò sola sine corpore non operetur sensitivas, manifestum est quòd homo non est anima tantùm, sed aliquid compositum ex anima et corpore.)

Respondeo dicendum, quòd « animam esse hominem » dupliciter potest intelligi : uno modo, quòd homo sit anima ; sed hic homo non sit anima, sed compositum ex anima et corpore, putà Socrates ; quod ideo dico, quia quidam posuerunt solam formam esse de ratione speciei, materiam verò esse partem individui et non speciei. Quod quidem non potest esse verum ; nam ad naturam speciei pertinet id quod significat diffinitio : diffinitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantùm, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus ; non quidem materia signata, quæ est principium individuationis, sed materia communis. Sicut enim de ratione hujus hominis est quòd sit ex hac anima et his carnibus et his ossibus, ita de ratione hominis est quòd sit ex anima et carnibus et ossibus ; oportet enim de substantia speciei esse quicquid est communiter de substantia omnium individuorum sub specie contentorum. Alio verò modo potest intelligi sic, quòd etiam hæc anima sit hic homo. Et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quòd animæ sensitivæ operatio esset ejus propria sine corpore, quia omnes opera-

tions attribuées à l'homme conviendroient à l'ame seule. Un être, en effet, se trouve caractérisé par les opérations dont il est capable, et l'on doit appeler homme l'être qui exerce toutes les opérations de l'homme. Mais nous avons montré que sentir n'est pas une opération de l'ame seule, et comme sentir est une opération de l'homme, il est manifeste que l'ame seule n'est pas l'homme, que l'homme est le composé de l'ame et du corps. En admettant, comme il l'a fait, que sentir est une action propre de l'ame, Platon a pu dire que l'homme est une ame qui se sert du corps (1).

Je réponds aux arguments : 1° D'après le Philosophe *Ethic.*, IX, « un être peut se désigner par ce qu'il y a de principal en lui. » On dit, par exemple, qu'une cité fait ce que fait le chef de la cité. C'est ainsi que la partie principale de l'homme est parfois désignée par le nom d'homme : tantôt c'est la partie spirituelle qu'on nomme à bon droit l'homme intérieur ; tantôt c'est la partie sensitive dans son union avec le corps, la principale, assurément, aux yeux de ceux qui sont plongés dans les choses matérielles, qu'on désigne par le nom d'homme extérieur.

2° Toute substance particulière ne constitue pas une hypostase ou personne, mais celle-là seule qui comprend tous les attributs essentiels, la nature complète de l'espèce. Ainsi, la main ou le pied ne sauroient être appelés hypostase ou personne ; l'ame, par conséquent, ne peut elle-même être ainsi appelée, puisqu'elle n'est qu'une partie de l'espèce humaine.

(1) La définition de l'homme par Bonnald : « L'homme est une intelligence servie par des organes », est donc entièrement empruntée au philosophe de Sunium. Elle a tous les avantages de l'idée platonicienne, elle en a tous les inconvénients. Ces inconvénients avoient été parfaitement signalés par le docteur angélique. Celui-ci ne permet pas que le corps soit considéré comme un simple accident dans l'homme, pas plus qu'il ne permet que l'ame devienne une modification du corps. Mais les génies qui savent ainsi, parmi les luttes et les fluctuations de l'esprit humain, se tracer une voie sûre entre les excès contraires, sont extrêmement rares dans l'histoire de la philosophie. La plupart, en combattant de dangereuses tendances, les erreurs dominantes de leur temps, leur obéissent encore, puisqu'ils tombent par contre-coup dans un excès opposé.

---

tiones quæ attribuuntur homini convenirent soli animæ. Illud autem est unaquæque res quod operatur operationes illius rei : unde illud est homo quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem quòd *sentire* non est operatio animæ tantùm ; cùm igitur *sentire* sit quædam operatio hominis, licèt non propria, manifestum est quòd homo non est anima tantùm, sed aliquid compositum ex anima et corpore. Plato verò ponens *sentire* esse proprium animæ, ponere potuit quòd homo esset anima utens corpore.

Ad primum ergo dicendum, quòd secundùm Philosophum in IX, *Ethic.* : « Illud potissimè videtur esse unumquodque, quod est principale in ipso : » sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine dicitur *homo;* aliquando quidem pars intellectiva, secundùm rei veritatem, quæ dicitur *homo interior;* aliquando verò pars sensitiva cum corpore, secundùm æstimationem quorumdam, qui solùm circa sensibilia detinentur ; et hic dicitur *homo exterior.*

Ad secundum dicendum, quòd non quælibet substantia particularis est hypostasis vel persona, sed quæ habet completam naturam speciei : unde manus vel pes non potest dici hypostasis vel persona ; et similiter nec anima, cùm sit pars speciei humanæ.

ARTICLE V.

L'âme est-elle composée de matière et de forme?

Il paroît que l'ame est composée de matière et de forme. 1° La puissance est prise par opposition à l'acte; mais toutes les choses qui sont en acte participent plus ou moins du premier acte, qui est Dieu même. Ce n'est que par une participation de la nature divine que les choses ont l'être, la bonté, la vie, selon la doctrine de saint Denis *De divin. nom.*, cap. 5. Donc pareillement toutes les choses qui sont en puissance participent de la première puissance. Or la première puissance c'est la matière première; et comme l'ame humaine est sous certains rapports en puissance; comme il est évident, par exemple, que l'homme n'est souvent intelligent qu'en puissance, il s'ensuit que l'ame humaine participe de la matière première, laquelle fait ainsi partie de l'âme.

2° Partout où se trouvent les propriétés de la matière, se trouve nécessairement la matière elle-même. Or les propriétés de la matière se trouvent dans notre ame; ainsi, par exemple, la qualité de sujet et la possibilité de changer; car l'ame est le sujet de la science et de la vertu, elle change en passant de l'ignorance à la science et du vice à la vertu. Donc l'ame possède la matière.

3° Les choses qui n'ont pas de matière n'ont pas de cause de leur être, comme il est dit dans Arioste. Mais l'ame a une cause de son être, puisqu'elle est créée par Dieu. Donc l'ame a une matière.

4° Ce qui n'a pas de matière et n'est qu'une forme, est par là même un acte pur et infini. Or cela ne convient qu'à Dieu. Donc l'ame a une matière.

ARTICULUS V.

Utrùm anima sit composita ex materia et forma.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd anima sit composita ex materia et forma. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quæcunque sunt in actu participant primum actum, qui Deus est; per cujus participationem omnia sunt et bona et entia et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii, in lib. *De divin. nom.* (cap. 5). Ergo quæcunque sunt in potentia participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cùm ergo anima humana sit quodammodo in potentia (quod apparet ex hoc quod homo quandoque est intelligens in potentia), videtur quòd anima humana participet materiam primam tanquam partem sui.

2. Præterea, in quocunque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiæ, quæ sunt subjici et transmutari : subjicitur enim scientiæ et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam et de vitio ad virtutem. Ergo in anima est materia.

3. Præterea, illa quæ non habent materiam, non habent causam sui *esse*, ut dicitur in VIII, *Metaph.* Sed anima habet causam sui *esse*, quia creatur à Deo : ergo anima habet materiam.

4. Præterea, quod non habet materiam, sed est forma tantùm, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 8, quæst. 5, art. 2; et II, *Sent.*, dist. 17, quæst. 1, art. 2; et *Cont. Gent.*, lib. 2, cap. 49; et *Quodlib.*, III, quæst. 8, ut et *Quodlib.* VIII, quæst. 8, art. 1; et in quæst. disp. *De anima*, art. 5; et *Opusc.* 30.

Saint Augustin prouve au contraire que l'ame n'a été faite ni d'une matière corporelle ni d'une matière spirituelle.

(CONCLUSION. — Comme il est de l'essence de l'ame, considérée en général, d'être la forme d'un corps, et, considérée en particulier, à savoir en tant qu'intellective, d'être capable de connoître les formes absolues ou universelles, l'ame ne sauroit être composée de matière et de forme.)

Je dis en premier lieu que l'ame n'a pas de matière; et cette proposition peut être considérée sous un double aspect. En considérant d'abord l'ame en général, il faut dire qu'il est de sa nature d'être la forme d'un corps. Or l'ame est ainsi la forme d'un corps ou bien selon tout son être, ou bien selon une partie seulement de son être. Si c'est selon tout son être, il est impossible qu'une partie soit matière; car si l'on appelle matière un être qui n'est qu'en puissance, la forme en tant que forme est un acte. Or, ce qui n'est qu'en puissance ne sauroit être la partie d'un acte, puisque acte et puissance s'excluent réciproquement et désignent des états opposés. Si donc l'ame n'est forme que par une partie d'elle-même, c'est cette partie seulement que nous devrons appeler ame, et cette matière dont elle est primitivement l'acte ne pourra plus être regardée que comme un premier sujet animé par elle. Si l'on considère l'ame humaine en particulier, et cette ame comme étant intellective, nous devrons encore reconnoître la même vérité. Il est évident en effet que ce qui est reçu dans un sujet quelconque n'est reçu que selon la forme du sujet qui reçoit. C'est ainsi qu'un objet quelconque est connu selon la forme qu'il prend dans l'être qui connoît. Or, l'ame intellective connoît une chose dans la nature absolue de cette chose; elle connoît une pierre, par exemple, dans sa nature absolue de pierre. La forme de la pierre, par conséquent, dans sa notion propre et absolue, se trouve dans l'ame intellective. L'ame intellective est dès lors elle-même une forme absolue, et non point quelque

---

Sed contra est, quod Augustinus probat in VII, *Super Genes. ad lit.*, quòd « anima non est facta nec ex materia corporali, nec ex materia spirituali. »

(CONCLUSIO. — Cùm de ratione animæ, prout in communi consideratur, sit esse formam corporum; prout verò in speciali, in quantum scilicet est intellectiva, esse cognoscitivam formarum absolutarum sive universalium, dici debet animam non esse compositam ex materia et forma.)

Respondeo dicendum, quòd anima non habet materiam. Et hoc potest considerari dupliciter: primò quidem ex ratione animæ in communi; est enim de ratione animæ quòd sit forma alicujus corporis. Aut igitur est forma secundùm se totam, aut secundùm aliquam partem sui. Si secundùm se totam, impossibile est quòd pars ejus sit materia, si dicatur materia aliquod ens in potentia tantùm, quia forma in quantum forma est actus. Id autem quod est in potentia tantùm, non potest esse pars actùs, cùm potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundùm aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam, et illam *materiam*, cujus primò est actus, dicemus esse primum animatum. Secundò, specialiter ex ratione humanæ animæ, in quantum est intellectiva: manifestum est enim quòd « omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. » Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma ejus est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in sua natura absoluta, putat lapidem, in quantum est lapis absolutè. Est igitur forma lapidis absolutè secundùm propriam rationem formalem in anima intellectiva. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem

chose composée de matière et de forme. Si l'ame intellective en effet étoit composée de matière et de forme, les formes des choses ne pourroient être perçues par elle que comme formes individuelles ; l'ame ne connoîtroit donc que des êtres particuliers ; il en seroit de sa puissance intellective comme de ses facultés sensitives, lesquelles ne perçoivent les choses qu'au moyen d'un organe corporel, car la matière est le principe en vertu duquel les formes s'individualisent. Il résulte de là, par conséquent, que l'ame intellective, que tout être intellectif, connoissant les formes d'une manière absolue, ne sauroit être composé de matière et de forme (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'acte premier est le principe universel de tous les actes, par la raison qu'il est infini et qu'il possède virtuellement et d'une manière éminente tout ce qui est renfermé dans les êtres (saint Denis, *De divin. Nom.*, cap. 5). C'est de lui que les créatures participent, non, certes, comme la partie d'un tout, mais par manière d'émanation et d'effet. Or, la puissance étant capable de recevoir l'acte, doit par là même être proportionnée à cet acte ; mais les actes reçus procédant tous de l'acte infini et participant en quelque sorte de sa nature, sont néanmoins divers ; il s'ensuit donc que la puissance qui les reçoit ne sauroit être une comme est un l'acte premier dont ces actes émanent. S'il en étoit autrement, la puissance qui reçoit ces différents actes auroit un pouvoir égal à celui du premier acte qui est la source de tous les autres. Or, ily a dans l'âme intellective une puissance ou capacité différente de celle qui appartient à la matière première, et cela résulte évidemment de la différence même des objets reçus ; car la matière première reçoit les formes individuelles, tandis que l'intellect reçoit

(1) Cette thèse, au premier abord, sembleroit sans intérêt et sans importance ; peut-être est-ce là une de ces questions qu'on a reprochées à saint Thomas comme de pures subtilités scholastiques. Elle est néanmoins fondamentale, comme il est aisé de le voir après une étude attentive, pour constituer l'unité de l'être humain. Aussi est-ce une de celles qui ont été plus spécialement approuvées par les Constitutions pontificales. Clément V a condamné ceux qui jugeroient contraire à la foi la doctrine qui fait de l'ame la forme du corps.

---

aliquid compositum ex materia et formâ. Si enim anima intellectiva esset composita ex materia et forma, formæ rerum reciperentur in ea, ut individuales; et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quæ recipiunt formas rerum in organo corporali : materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quòd anima intellectiva et omnis intellectualis substantia, cognoscens formas absolutè, caret compositione formæ et materiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum, « virtualiter in se omnia præhabens, » ut dicit Dionysius (lib. *De divin. Nom.*, cap. 5); unde participatur à rebus, non sicut pars, sed secundùm diffusionem et processionem ipsius. Potentia autem, cùm sit receptiva actûs, oportet quòd actui proportionetur; actus verò recepti, qui procedunt à primo actu infinito et sunt quædam participationes ejus, sunt diversi : unde non potest esse potentia una, quæ recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos. Alioquin illa potentia receptiva adæquaret potentiam activam primi actus. Est tamen alia potentia receptiva in anima intellectiva à potentia receptiva materiæ primæ, ut patet ex diversitate receptorum. Nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem re-

les formes absolues. D'où il suit enfin que cette puissance inhérente à l'ame intellective ne prouve nullement que l'ame soit composée de matière et de forme.

2° La qualité du sujet et la possibilité du changement convient à la matière en tant seulement qu'elle est en puissance. Or, comme la puissance de l'intellect est autre que la puissance de la matière première, autre est aussi sa manière d'être sujet et de subir le changement. L'intellect ne devient en effet le sujet de la science, et ne change en passant de l'ignorance à la science, que parce qu'il est en puissance par rapport aux formes intelligibles.

3° La forme est la cause et l'agent qui détermine la manière d'être de la matière. Mais l'agent en tant que réduisant la matière en acte par une transformation réelle, est par là même une cause d'être par rapport à cette même matière. Or, si la forme est quelque chose de subsistant, elle ne peut avoir sa raison d'être dans un autre principe formel, elle ne sauroit dépendre elle-même d'une cause qui la fasse passer de la puissance à l'acte. Aussi, après les paroles citées plus haut, le Philosophe ajoute-t-il : « dans les êtres composés de matière et de forme, il n'existe pas d'autre cause d'être que celle qui les fait passer de la puissance à l'acte, et tous ceux qui n'ont pas de matière sont ce qu'ils sont tout simplement et sans cause formelle. »

4° Tout être qui se communique à un autre est, par rapport à ce dernier, son acte véritable. Quoiqu'on admette donc des formes créées subsistant par elles-mêmes, il faut bien qu'elles participent à l'*être ;* la vie elle-même, ou ce qu'on voudra nommer tel, doit être regardée comme une participation de l'*être* (saint Denis, *De div. Nom,* cap. 5.) Or, l'être qui se communique se trouve terminé par la capacité de l'être participant ; d'où il suit que Dieu seul, qui est à lui-même son être, est un acte pur et infini. Dans les substances intelligentes autres que Dieu, on peut

---

cipit formas absolutas. Unde talis potentia in anima intellectiva existens, non ostendit quòd anima sit composita ex materia et forma.

Ad secundum dicendum, quòd subjici et transmutari convenit materiæ, secundùm quod est in potentia. Sicut ergo est alia potentia intellectus, et alia potentia materiæ primæ, ita est alia ratio subjiciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subjicitur scientiæ, et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quod est in potentia ad species intelligibiles.

Ad tertium dicendum, quòd forma est causa essendi materiæ et agens. Unde agens in quantum reducit materiam in actum formæ, transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentia in actum. Unde post verba præmissa Philosophus concludit, quòd « in his quæ sunt composita ex materia et forma, nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum ; quæcumque verò non habent materiam, omnia simpliciter entia sunt ipsum quid. »

Ad quartum dicendum, quòd omne participatum comparatur ad participans, ut actus ejus. Quæcumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quod participet *esse ;* quia etiam ipsa vita, vel quicquid sic diceretur, participat ipsum *esse,* ut dicit Dion., V, *De div. Nom. Esse* autem participatum finitur ad capacitatem participantis ; unde solus Deus, qui est ipsum suum *esse,* est actus purus et infinitus. In substantiis verò intellectualibus est

admettre une sorte de composition d'acte et de puissance, mais nullement de matière et de forme. On pourroit encore dire qu'il y a dans ces substances la forme et l'être dont elles participent, ce que quelques-uns expriment en distinguant *ce qu'elle est* de *ce dont elle est;* car l'être lui-même est ce par quoi une chose est.

ARTICLE VI.

L'ame humaine est-elle incorruptible?

Il paroît que l'ame humaine n'est pas incorruptible. 1° Les êtres qui ont la même origine et le même développement, doivent sans doute avoir la même fin. Mais l'origine des hommes et des animaux est la même, puisqu'ils viennent tous également de la terre; on observe en outre chez les uns le même développement que chez les autres, puisque les êtres animés « respirent tous de la même manière et que l'homme n'a rien de plus que la bête, » suivant l'expression de l'*Ecclésiaste* III, 19. Il faut donc en conclure avec le même auteur sacré que « la fin de l'homme ne diffère pas de celle des animaux et que leur condition est la même. » Or, l'ame des bêtes est sujette à la corruption. Donc l'ame de l'homme est également corruptible.

2° Tout ce qui vient du néant doit retourner au néant, par la raison qu'il faut que la fin réponde au principe. Or, « nous sommes tous sortis du néant » *Sapient.*, II, 2. Ce qui est vrai non-seulement par rapport au corps mais encore par rapport à l'ame. Il faut donc ajouter avec le livre saint « qu'après cette vie nous serons comme si nous n'avions pas été, » ce qui doit sans doute s'appliquer à l'ame elle-même.

3° Il n'existe aucun être qui n'ait son opération propre; mais l'opération de l'ame, qui est de connoître au moyen des images, ne peut s'exercer sans le corps. L'ame ne pouvant donc rien connoître sans image,

---

compositio ex actu et potentia, non quidem ex materia et forma, sed ex forma et *esse* participato : unde à quibusdam dicuntur componi ex *quo est* et *quod est;* ipsum enim *esse* est *quo aliquid est.*

ARTICULUS VI.

Utrùm anima humana sit incorruptibilis.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quod anima humana sit corruptibilis. Quorum enim est simile principium et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et jumentorum, quia de terra facta sunt; similis est etiam vitæ processus in utrisque, quia « similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius, » ut dicitur *Eccles.*, III. Ergo (ut ibidem concluditur) « unus est interitus hominis et jumentorum, et æqua utriusque conditio. » Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis.

2. Præterea, omne quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum; quia finis debet respondere principio. Sed sicut dicitur *Sap.*, II : « Ex nihilo nati sumus. » Quod verum est, non solùm quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam. Ergo, ut ibidem concluditur, « post hoc erimus tanquam non fuerimus, » etiam secundum animam.

3. Præterea, nulla res est sine propria operatione. Sed propria operatio animæ, quæ est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine

(1) De his etiam 1, 2, quæst. 85, art. 6; et II, *Sentent.*, dist. 19, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. 2, cap. 78, 79, 82; et *Quodl.* 19, quæst. 3, art. 2; et in quæst. disp. *De anima*, art. 14.

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY

et l'image ne pouvant exister sans le corps, comme le déclare le Philosophe *De Anim.*, lib. 3., il s'ensuit que l'ame ne peut subsister après que le corps est détruit.

Mais Saint Denis *De divin. Nom.*, lib. 4. dit au contraire : « les ames humaines tiennent de la bonté de Dieu d'être intelligentes et de posséder une vie substantielle inaccessible à la destruction. »

(Conclusion. — Comme l'ame humaine est une forme qui subsiste par elle-même et qui est exempte de toute composition, elle n'est corruptible ni par elle-même ni par accident.)

Il faut nécessairement dire que l'ame humaine, que nous appelons principe intellectif, est absolument incorruptible. Une chose peut être sujette à la corruption de deux manières, ou par elle-même, ou par accident. Or, il est impossible qu'un être subsistant par lui-même soit produit ou détruit par accident, c'est-à-dire par la production ou la destruction d'un autre être; car un être est produit ou détruit selon la nature de son être même, quand cet être lui est donné par génération et ôté par corruption; d'où il suit que ce qui possède l'être par soi-même ne peut être engendré ou corrompu que par soi-même. Les choses au contraire qui ne sont pas subsistantes, comme les accidents ou formes matérielles, se produisent et se détruisent par la génération et la corruption des êtres composés. Or, il a été dit plus haut, (même question, article 3.) que les ames des bêtes ne sont pas subsistantes par elles-mêmes et que l'ame humaine seule a cette propriété. D'où il résulte que les ames des bêtes se détruisent par la destruction du corps, tandis que l'ame humaine ne peut être détruite, à moins qu'elle ne le soit par elle-même. Et c'est encore là ce qui est absolument impossible, non-seulement pour notre ame, mais encore pour tout autre être subsistant qui n'est qu'une forme. Il est évident en effet, que ce qui de soi convient à une chose est par là même insépa-

---

corpore. Nihil enim sine phantasmate intelligit anima; phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur in lib. *De anima*. Ergo anima non potest remanere destructo corpore.

Sed contra est, quod Dionysius dicit IV cap. *De div. Nom.*, quòd « animæ humanæ habent ex bonitate divina, quod sint intellectuales, et quòd habeant substantialem vitam inconsumptibilem. »

(Conclusio. — Cùm anima humana sit forma per se subsistens, expers omnis contrarietatis, non est corruptibilis per se, nec per accidens.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere animam humanam, quam dicimus *intellectivum principium*, esse incorruptibilem. Dupliciter enim aliquid corrumpitur. Uno modo per se, alio modo per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari, aut corrumpi per accidens, id est, aliquo generato, vel corrupto; sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur, et per corruptionem amittitur : unde quod per se habet *esse*, non potest generari, vel corrumpi, nisi per se. Quæ verò non subsistunt, ut accidentia et formæ materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. Ostensum est autem suprà (art. 3), quòd animæ brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animæ brutorum corrumpuntur corruptis corporibus; anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur. Quod quidem omnino est impossibile, non solùm de ipsa, sed de quolibet subsistente, quod est forma tantùm. Manifestum est enim quòd id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. *Esse* autem per se convenit formæ, quæ est actus.

rable de cette chose; or, l'*être* convient essentiellement à la forme qui est un acte. C'est ainsi que la matière acquiert l'*être* en acte, quand elle acquiert la forme, et c'est encore ainsi qu'elle est soumise à la corruption, quand elle est séparée de la forme. Mais la forme ne sauroit en aucune façon être séparée d'elle-même; il est donc impossible qu'une forme subsistante vienne à perdre son être (1).

En supposant même que l'ame fût composée de matière et de forme, comme quelques-uns le veulent, encore faudroit-il maintenir que l'ame est incorruptible. La corruption, en effet, ne peut se trouver que là où se trouvent des éléments contraires; car la génération et la destruction proviennent de la lutte de ces éléments, et à leur tour la favorisent. Voilà pourquoi les corps célestes qui n'admettent pas d'opposition dans la matière dont ils sont composés, demeurent incorruptibles. Or, dans l'ame intellective il ne sauroit non plus y avoir d'opposition de ce genre : ce que l'ame reçoit, elle le reçoit selon le mode de son être; elle ne sauroit admettre dès lors des éléments contraires; car les « raisons mêmes des contraires ne sont pas opposées entre elles dans notre entendement, puisque la science des contraires porte elle-même le caractère de l'unité. » Il est donc impossible, encore une fois, que l'ame intellective soit sujette à la corruption (2).

Cette conclusion pourroit encore être déduite de ce que chaque être ne désire l'existence que d'une manière conforme à sa nature. Or, dans les êtres intelligents, le désir suit toujours la connoissance; les sens ne connoissent l'être que d'une manière actuelle et déterminée, tandis que l'intelligence saisit l'être d'une manière absolue et par rapport à tous les temps; d'où il suit que tout être doué d'intelligence désire naturellement

(1) La preuve que le docteur angélique donne ici de l'incorruptibilité de l'ame est purement métaphysique, et se prend de la nature même de l'ame, telle qu'on vient de l'établir. Cette preuve est la seule que semble appeler l'enchaînement logique des idées; mais elle n'est, à notre avis, ni la plus forte en elle-même, ni la plus convaincante par rapport au commun des esprits, si l'on considère du moins la manière actuelle de penser et de sentir. Les autres preuves se trouvent consignées dans les ouvrages sur cette matière.

(2) Cet argument reparoît dans tous les traités de philosophie; mais la force qu'il présente ici dépend en grande partie des idées déjà développées par l'auteur et de l'ordre dans lequel elles se déroulent.

Unde materia secundum hoc acquirit *esse* in actu, quod acquirit formam; secundum hoc autem accidit in ea corruptio, quod forma separatur ab ea. Impossibile est autem quod forma separetur a seipsa. Unde impossibile est quod forma subsistens desinat esse. Dato etiam quod anima esset ex materia et forma composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam *incorruptibilem*. Non enim invenitur corruptio, nisi ubi invenitur contrarietas. Generationes enim et corruptiones ex contrariis, et in contraria sunt; unde corpora cœlestia, quia non habent materiam contrarietati subjectam, incorruptibilia sunt. In anima autem intellectiva non potest esse aliqua contrarietas; recipit enim secundum modum sui *esse;* ea verò quæ in ipsa recipiuntur, sunt absque contrarietate, quia etiam « rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariæ, sed est una scientia contrariorum. » Impossibile est ergo quòd anima intellectiva sit corruptibilis. Potest etiam hujus rei accipi signum ex hoc, quòd unumquodque naturaliter suo modo *esse* desiderat; desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem; sensus autem non cognoscit *esse*, nisi sub *hic* et *nunc;* sed intellectus apprehendit

d'être toujours. Mais un désir réellement puisé dans la nature ne sauroit être vain. Donc une substance intellective est exempte de corruption.

Je réponds aux arguments : 1° Salomon met le langage cité plus haut dans la bouche des insensés. Quant à ce qui est dit, que l'homme et les bêtes ont une même origine, cela est vrai relativement au corps ; tous sont en effet pétris du même limon terrestre; mais il n'en est pas ainsi de l'ame. L'ame des bêtes n'est que le résultat d'une certaine force corporelle, tandis que l'ame humaine vient de Dieu. C'est pour exprimer cette différence qu'il est dit au chapitre premier de la Genèse, en parlant des animaux privés de raison : « Que la terre produise toute ame vivante. » Quand il s'agit au contraire de l'homme, il y est dit que « Dieu lui inspira à la face un souffle de vie. » Et voilà pourquoi l'*Ecclésiaste* lui-même conclut dans son dernier chapitre, « que la poussière retourne à la terre dont elle étoit sortie, et que l'esprit revienne à Dieu qui l'avoit donné. » Il en est de même de la similitude observée dans les progrès de la vie, et à laquelle se rapporte la parole de l'*Ecclésiaste :* « Les êtres animés respirent tous de la même manière ; » et celle-ci du *Livre de la Sagesse,* II : « Un souffle et une douce fumée forment notre respiration. » Mais les développements de la vie diffèrent entièrement quant à l'ame, puisque l'homme est doué d'intelligence, tandis que les animaux sont privés de raison. Il est donc faux de dire que l'homme n'a rien de plus que la bête. Si leur fin est donc semblable, c'est par rapport au corps et non par rapport à l'ame.

2° De même qu'une chose est considérée comme pouvant être créée, non point par une sorte de puissance passive, mais bien par la puissance active et réelle du Créateur, qui peut de rien faire quelque chose ; de même, quand on dit qu'une chose peut retourner au néant, on ne veut pas exprimer la possibilité du non-être dans cette chose créée, mais on

---

esse absolutè, et secundum omne tempus ; unde, omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper ; naturale autem desiderium potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Salomon inducit rationem illam ex persona insipientium, ut exprimitur *Sap.*, II. Quòd ergo dicitur quòd homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus ; similiter enim de terra facta sunt omnia animalia, non autem quantum ad animam. Nam anima brutorum producitur ex virtute aliqua corporea ; anima verò humana à Deo. Et ad hoc significandum dicitur *Gen.*, I, quantum ad alia animalia, « producat terra animam viventem; » quantum verò ad hominem, dicitur, quòd « inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ. » Et ideo concluditur *Eccli.* ult.: « Revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum. » Similiter processus vitæ est similis, quantum ad corpus; ad quod pertinet, quod dicitur in *Eccli. :* « Similiter spirant omnia, » et *Sap.*, II : « Fumus et flatus est in naribus nostris, etc. » Sed non est similis processus quantum ad animam, quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur : « nihil habet homo jumento amplius. » Et ideo, « similis est interitus, » quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.

Ad secundum dicendum, quòd sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solùm per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere ; ita cùm dicitur aliquid vertibile in nihil, non im-

affirme dans le Créateur le pouvoir de ne plus communiquer l'être. Mais une chose est appelée corruptible parce qu'elle renferme en elle la possibilité du non-être.

3° Comprendre au moyen des images est sans doute l'opération propre de l'ame, en tant qu'elle est unie au corps; mais séparée du corps, elle possèdera un autre mode d'intelligence semblable à celui des autres substances immatérielles, comme nous aurons à le montrer plus clairement dans la suite.

ARTICLE VII.

L'ame et l'ange sont-ils des êtres de même espèce?

Il paroît que l'ame et l'ange sont de la même espèce. 1° Tout être est ordonné par rapport à sa fin, par la nature de son espèce, puisque c'est là ce qui détermine son inclination vers sa fin. Mais la fin de l'ame et de l'ange est la même, à savoir l'éternelle félicité. Donc ces deux êtres sont de même espèce.

2° La dernière différence spécifique est la plus noble parce qu'elle complète la notion de l'espèce. Or, rien n'est plus noble dans l'ange et dans l'ame que leur être intellectuel. Donc l'ame et l'ange ont en définitive la même différence spécifique; donc ils sont de même espèce.

3° L'ame ne paroît différer de l'ange que parce qu'elle est unie au corps. Mais le corps étant étranger à l'essence de l'ame, ne semble pas devoir modifier son espèce. L'ame et l'ange sont donc de même espèce.

Mais disons au contraire que les êtres dont les opérations sont diverses par leur nature, ne peuvent être rangés dans la même espèce. Or, les opérations de l'ame et de l'ange diffèrent de nature, suivant ce que dit saint Denis, *De div. Nom.*, VII : « Les esprits angéliques possèdent une intelligence simple et directe du bien, ils n'empruntent pas à la considération

---

portatur in creata potentia ad *non esse*, sed in creatore potentia ad hoc quod *esse* non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc quod inest ei potentia ad *non esse*.

Ad tertium dicendum, quòd intelligere cum phantasmate est propria operatio animæ secundum quod corpori est unita. Separata autem à corpore habebit alium modum intelligendi similem aliis substantiis à corpore separatis, ut infrà melius patebit.

ARTICULUS VII.

Utrùm anima et angelus sint unius speciei.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd anima et angelus sint unius speciei. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam suæ speciei, per quam habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animæ et angeli, scilicet beatitudo æterna. Ergo sunt unius speciei.

2. Præterea, ultima differentia specifica est nobilissima, quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in angelo et anima, quam *esse* intellectuale. Ergo anima et angelus conveniunt in ultima differentia specifica. Ergo sunt unius speciei.

3. Præterea, anima ab angelo differre non videtur, nisi per hoc quod est corpori unita. Corpus autem cùm sit extra essentiam animæ, non videtur ad ejus speciem pertinere. Ergo anima et angelus sunt unius speciei.

Sed contra, quorum sunt diversæ operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animæ et angeli sunt diversæ operationes naturales, quia ut dicit Dionysius, VII. *De div. Nom.*: « Mentes angelicæ simplices et bonos intellectus

des choses visibles la connoissance de Dieu. » Ce docteur affirme immédiatement le contraire de l'ame humaine. Donc l'ame et l'ange ne sont pas de même espèce.

(Conclusion. — Comme l'ange est une forme pure et séparée de la matière, il n'est pas possible d'admettre qu'il soit de la même espèce que l'ame.)

Il faut dire qu'Origène, *De principiis vel peri archon.*, V et VIII, suppose que les ames humaines et les anges appartiennent tous à la même espèce; et cela parce qu'il établit différents degrés d'élévation, acquis et accidentels, dans ces substances, comme nous l'avons expliqué plus haut, question XLVII, article 2. Mais cela ne peut être; car dans les substances incorporelles, il ne sauroit y avoir de diversité quant au nombre, sans qu'il y ait diversité quant à l'espèce, et inégalité dans la nature (1). Ces substances, en effet, n'étant pas composées de matière et de forme, mais étant de pures formes subsistantes, il est manifeste qu'il doit y avoir en elles diversité dans l'espèce : on ne peut pas concevoir qu'une forme séparée ne soit pas une dans son espèce. Si la blancheur, par exemple, est supposée séparée, elle ne peut être qu'une; car telle blancheur ne diffère de telle autre que parce qu'elle se trouve dans tel ou tel objet. Mais la diversité qui constitue l'espèce est toujours accompagnée d'une diversité dans la nature; comme dans les différentes espèces de couleurs, par exemple, l'une est plus parfaite que l'autre; ainsi des autres choses. Et cela tient à ce que les différences qui divisent le genre, sont de véritables contraires. Or les contraires consistent dans la perfection et l'imperfection, puisque le principe même de la contrariété est la possession ou la privation (Aristote, *Metaph.*, X). La même chose auroit lieu dans les substances incorporelles,

(1) Ce que cette proposition sembleroit renfermer de trop absolu, sera corrigé plus tard par l'auteur lui-même; il croira devoir l'annoncer à la fin de sa démonstration. Nous n'avons donc pas à nous occuper du fond même de la thèse; ce seroit là un soin au moins superflu.

---

habent, non de visibilibus congregantes divinam cognitionem; » cujus contrarium postmodum de anima dicit. Anima igitur et angelus non sunt unius speciei.

(Conclusio. — Cùm angelus forma sit separata, non existens in materia, fieri non potest ut sit unius speciei cum anima.)

Respondeo dicendum, quòd Origenes (lib. III, *De principiis vel peri archon*, cap. 5 et 8.) posuit omnes animas humanas et angelos esse unius speciei. Et hoc ideo, quia posuit diversitatem gradus in hujusmodi substantiis inventam, accidentalem, utpote ex libero arbitrio provenientem, ut supra dictum est (qu. 47, art. 2). Quod non potest esse; quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum, absque diversitate secundum speciem, et absque naturali inæqualitate; quia cum non sint compositæ ex materia et forma, sed sint formæ subsistentes, manifestum est quod necesse erit in eis esse diversitatem in specie : non enim potest intelligi, quod aliqua forma separata sit nisi una unius speciei. Sicut si esset albedo separata, non posset esse nisi una tantum. Hæc enim albedo non differt ab illa, nisi per hoc quod est hujus, vel illius. Diversitas autem secundum speciem, semper habet diversitatem naturalem concomitantem : sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero; et similiter in aliis. Et hoc ideo, quia differentiæ dividentes genus sunt contrariæ. Contraria autem se habent secundum « perfectum et imperfectum; » quia « principium contrarietatis est privatio et habitus, » ut dicitur in X,

si elles étoient composées de matière et de forme. Si la matière d'un être est distincte, en effet, de la matière d'un autre être, il faut de deux choses l'une : ou bien que la forme soit le principe de cette différence, dans ce sens que les matières diffèrent par leur aptitude à recevoir diverses formes, et dans ce cas il en résulte encore la diversité qui constitue l'espèce et l'inégalité naturelle; ou bien c'est la matière qui est le principe de la distinction des formes. Or, une matière ne peut être appelée distincte d'une autre matière que par la différence de quantité, ce qui ne sauroit avoir lieu dans les substances incorporelles, telles que l'ange et l'ame. D'où il suit que l'ange et l'ame n'appartiennent pas à la même espèce. Comment se fait-il maintenant qu'il y ait plusieurs ames de la même espèce? c'est ce que nous aurons à montrer plus tard.

Je réponds aux arguments : 1° La raison sur laquelle celui-ci repose est tirée de la fin prochaine et naturelle, tandis que la béatitude éternelle est la fin dernière et surnaturelle.

2° La différence spécifique est la plus noble, en tant qu'elle est la plus déterminée; elle est plus noble, comme l'acte est plus noble que la puissance. Mais la propriété d'*être intelligent* ne constitue pas la différence la plus noble, par la raison qu'elle est indéterminée et commune à tous les degrés d'intelligence, comme la sensibilité est commune à tous les êtres sensibles, sans distinction du degré où ils possèdent cette propriété. De même donc que tous les êtres sensibles n'appartiennent pas à une seule espèce, de même tous les êtres intellectuels n'appartiennent pas à une seule espèce.

3° Le corps n'est pas sans doute de l'essence de l'ame, mais il est de

---

Metaph. (1). Idem etiam sequeretur, si hujusmodi substantiæ essent compositæ ex materia et forma. Si enim materia hujus distinguitur à materia illius, necesse est quòd vel forma sit principium distinctionis materiæ, ut scilicet materiæ sint diversæ propter habitudinem ad diversas formas (et tunc sequitur adhuc diversitas secundum speciem et inæqualitas naturalis), vel materia erit principium distinctionis formarum. Nec potest dici materia hæc alia ab illâ, nisi secundum distinctionem quantitativam, quæ non habet locum in substantiis incorporeis; cujusmodi sunt angelus et anima (2). Unde non potest esse quòd angelus et anima sint unius speciei. Quomodo autem sint plures animæ unius speciei, infrà ostendetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de fine proximo et naturali. Beatitudo autem æterna est finis ultimus et supernaturalis.

Ad secundum dicendum, quòd differentia specifica ultima est nobilissima, in quantum est maximè determinata, per modum, quo actus est nobilior potentia. Sic autem *intellectuale* non est nobilissimum, quia est indeterminatum et commune ad multos intellectualitatis gradus: sicut *sensibile* ad multos gradus in *esse* sensibili. Unde sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia.

Ad tertium dicendum, quòd corpus non est de essentia animæ, sed anima ex natura suæ essentiæ habet quòd sit corpori unibilis. Unde

(1) Sive paulo aliter. *Prima contrarietas est privatio et habitus*, ut videre est text. 16, ubi, etc. subjungitur, *Non tamen omnis privatio* (*multipliciter enim privatio dicitur*) *sed ea tantùm quæ perfecta.*

(2) Et *de Angelo* quidem jam ostensum est suo loco expressè quæst. 54, art. 1, et quæst. 51, art. 1, etiam I, *De anima* verò in hac eadem quæst. art. 1, ex professo probatum; et paulò antecedentis articuli ex quibusdam Scripturæ locis indicatum. Sed addi potest quòd in sexta Synodo Act. 13, ex epistola Sophronii quæ ibi approbatur, dicitur Christus factus esse similis nobis, ac habuisse cum humano corpore *animam rationalem incorporalem*, etc.

l'essence de l'ame de devoir être unie au corps. Aussi l'ame ne forme point, à proprement parler, une espèce, c'est plutôt le composé dont elle fait partie. Et par cela même que l'ame a besoin, en quelque sorte, du corps pour ses opérations, elle se trouve placée à un degré inférieur de l'échelle intellectuelle, eu égard à l'ange qui n'a pas besoin du corps.

QUESTION LXXVI.

De l'union de l'ame avec le corps.

Nous avons à considérer maintenant l'union de l'ame avec le corps, et cette question se divise en huit points : 1° Le principe intellectuel est-il uni au corps comme sa forme ? 2° Le principe intellectuel est-il multiple suivant le nombre même des corps, ou bien est-il le même chez tous les hommes ? 3° Y a-t-il dans le corps, outre le principe intellectuel qui en est la forme, une autre ame quelconque ? 4° Y a-t-il dans le corps quelque autre forme substantielle ? 5° Quel doit être le corps dont un principe intellectuel est la forme ? 6° Ce principe est-il uni à un tel corps au moyen d'un autre corps quelconque ? 7° Au moyen de quelque accident ? 8° L'ame se trouve-t-elle tout entière dans chaque partie du corps ?

ARTICLE I.

Le principe intellectuel est-il uni au corps comme sa forme ?

Il paroît que le principe intellectuel n'est pas uni au corps comme sa forme. 1° Le Philosophe dit, *De anima*, III : « L'intellect est séparé, et il

---

nec propriè anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum, quòd anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quòd anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quàm angelus, qui corpori non unitur.

QUÆSTIO LXXVI.

De unione animæ ad corpus, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de unione animæ ad corpus.

Et circa hoc quæruntur octo. 1° Utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma. 2° Utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum, vel sit unus intellectus omnium hominum. 3° Utrum in corpore, cujus forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima. 4° Utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis. 5° Quale debeat esse corpus cujus intellectivum principium est forma. 6° Utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore. 7° Utrum mediante aliquo accidente. 8° Utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

ARTICULUS I.

Utrùm intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd

(1) De his etiam in II. *Sent.*, dist. 3, quæst. 1, art. 6; et dist. 17, quæst. 3, art. 1; et

n'est l'acte d'aucun corps; » ce qui prouve qu'il ne sauroit être uni au corps comme sa forme.

2° Toute forme est déterminée d'après la nature de la matière à laquelle elle s'applique; car il n'y auroit pas sans cela de proportion entre la matière et la forme. Si donc l'intellect étoit uni au corps comme sa forme, tout corps ayant une nature déterminée, il s'ensuivroit que l'intellect aussi auroit une nature déterminée, et qu'il ne seroit pas apte, par conséquent, à connoître toutes choses : c'est ce qui résulte clairement de ce que nous avons dit plus haut. Or, cela est contraire à l'essence même de l'intellect. Donc l'intellect n'est pas uni au corps comme sa forme.

3° Toute puissance qui est susceptible de devenir l'acte d'un corps, reçoit la forme matériellement et individuellement d'après ce principe : « l'objet reçu se trouve dans celui qui le reçoit, selon la manière d'être de ce dernier. » Mais la forme de la chose comprise n'est pas reçue dans l'intellect matériellement et individuellement; elle l'est plutôt d'une manière immatérielle et générale, car sans cela l'intellect ne pourroit pas comprendre les choses immatérielles et les idées universelles; il ne percevroit que chaque être en particulier, de même que les sens. Donc l'intellect n'est pas uni au corps comme sa forme.

4° La puissance et l'action résident dans le même sujet; c'est le même qui peut agir et qui agit en effet. Mais l'action intellectuelle ne sauroit appartenir au corps, comme nous l'avons également montré plus haut; donc la puissance intellective ne sauroit être non plus la puissance d'un corps. Or la puissance ou faculté ne peut être plus abstraite, c'est-à-dire plus simple que l'essence même à laquelle appartient cette puissance ou

---

intellectivum principium non uniatur corpori ut forma. Dicit enim Philosophus in III. *De anima* (text. 6 et 7), quod « intellectus est separatus, et quòd nullius corporis est actus. » Non ergo unitur corpori ut forma.

2. Præterea, omnis forma determinatur secundum naturam materiæ cujus est forma. Alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniretur corpori ut forma, cùm omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quod intellectus haberet determinatam naturam, et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus patet. Quod est contra rationem intellectus. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

3. Præterea, quæcumque potentia receptiva est actus alicujus corporis, recipit formam materialiter et individualiter, quia « receptum est in recipiente secundum modum recipientis. » Sed forma rei intellectæ non recipitur in intellectu materialiter, et individualiter; sed magis immaterialiter, et universaliter. Alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularium tantùm, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

4. Præterea, ejusdem est potentia et actio (1); idem enim est quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicujus corporis, ut ex superioribus patet. Ergo nec potentia intellectiva est alicujus corporis potentia. Sed virtus sive potentia non potest esse abstractior vel simplicior, quàm essentia à qua virtus vel

Cont. Gent., lib. II, cap. 92 et 93; et lib. IV, cap. 42; et in quæst. disput. *De anima*, art. 7.

De his etiam *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 66, 68, 69, 70, 71; et *Quodl.* 12, art. 10; ut in quæst. disput. *De spiritualibus creaturis*, art. 2; et quæst. *De anima*, art. 19, et *Opusc.* 3, cap. 80, etc.

(1) Sicut lib. *De somno et vigilia*, cap. 1, Aristoteles dicit.

faculté. Donc la substance intellectuelle ne sauroit être la forme d'un corps.

5° Ce qui possède l'être en soi ne peut être uni au corps comme sa forme, puisque la forme est ce par quoi une chose est; l'être donc, à proprement parler, n'appartient pas à la forme considérée en elle-même. Mais le principe intellectif possède l'être par lui-même, est un être subsistant, comme nous l'avons démontré. Donc il n'est pas uni au corps comme sa forme.

6° Ce qui est de soi inhérent à une chose, lui demeure toujours attaché. Or, il est de la nature de la forme d'être toujours unie à la matière; car ce n'est pas par accident, c'est par son essence même qu'elle est l'acte de la matière. Sans cela, de la matière et de la forme résulteroit un seul tout, non substantiellement, mais accidentellement. La forme ne sauroit donc exister sans sa matière propre. Mais le principe intellectif étant incorruptible, comme il a été dit, n'est plus uni au corps après que le corps est tombé en dissolution. Donc il n'est pas uni au corps comme sa forme.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Car, d'après le Philosophe, *Métaph.*, VIII : « La différence se prend de la forme d'une chose. » Or, la différence constitutive de l'homme, c'est d'être raisonnable; ce qui dans l'homme tient au principe intellectuel; donc ce principe intellectuel est la forme de l'homme (1).

(Conclusion. — Comme le principe intellectif est ce par quoi l'homme comprend, soit qu'on le nomme intellect, soit qu'on le nomme ame intellective, ce principe est nécessairement uni au corps humain comme sa forme.)

Il faut en effet reconnoître que l'intellect, principe de toute opération

(1) C'est ici la grande thèse que l'auteur préparoit dans la question précédente. Il n'en est aucune dans la Somme qui mérite une étude plus approfondie. Si elle n'explique pas l'union de l'ame avec le corps, par la raison que c'est là un profond mystère, elle écarte du moins toutes les erreurs avec une sûreté de vue à peu près infaillible; elle maintient en outre, plus que toute autre hypothèse, l'union des deux substances qui constituent l'homme et la beauté du plan divin.

---

potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectus est corporis forma.

5. Præterea, id quod secundum se habet *esse*, non unitur corpori ut forma, quia forma est *quo aliquid est*, et sic ipsum *esse* non est ipsius formæ secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se *esse*, et est subsistens, ut supra dictum est. Non ergo unitur corpori ut forma.

6. Præterea, id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formæ secundum se inest *uniri materiæ;* non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiæ. Alioquin ex materia et forma non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propria materia. Sed intellectivum principium, cùm sit incorruptibile, ut suprà ostensum est, remanet corpori non unitum corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

Sed contra, secundum Philosophum in VIII. *Metaphys.* (text. 6) : « Differentia sumitur à forma rei. » Sed differentia constitutiva hominis est *rationale;* quod dicitur de homine ratione intellectivi principii; intellectivum ergo principium est forma hominis.

(Conclusio. — Cùm principium intellectivum sit quo primo intelligit homo, sive vocetur intellectùs, sive anima intellectiva, necesse est ipsum uniri, corpori humano ut formam.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere quòd intellectus, qui est intellectualis opera-

intellectuelle, est la forme du corps humain. Ce par quoi une chose accomplit ses opérations, est la forme de cette chose à laquelle l'opération est attribuée; comme, par exemple, ce par quoi le corps est sain se nomme la santé, ce par quoi l'ame sait se nomme la science. D'où il suit que la santé peut être prise pour la forme du corps, et la science pour celle de l'ame. Et la raison de cela est qu'aucun être n'agit, si ce n'est en vertu de ce par quoi il est en acte. Il est donc évident que ce qui fait avant tout que le corps est vivant, c'est l'ame. Et comme la vie se manifeste par les diverses opérations propres aux différents degrés des êtres vivants, ce qui nous fait accomplir chacune de ces opérations de la vie, c'est l'ame. Car l'ame est « la première cause en nous de la nutrition, du sentiment et du mouvement local; elle est aussi le premier principe de notre intelligence. » Donc le principe par lequel nous sommes des êtres intelligents, qu'on l'appelle intellect ou ame intellective, est la forme de notre corps. Et c'est là une démonstration donnée par Aristote, *De anima*, II. Si quelqu'un prétend que l'ame intellective n'est pas la forme du corps, il devra démontrer comment, sans cela, l'action qui consiste à connoître est l'action propre d'un homme. Nous sentons en effet par notre expérience que nous sommes cet être même qui connoît.

L'action peut être attribuée à un être, de trois manières différentes, suivant la doctrine du Philosophe, *Physic.*, V : un être est dit agir, mouvoir, ou bien selon cet être tout entier, comme le médecin qui accomplit une guérison; ou bien selon une partie de lui-même, comme l'homme voit au moyen de son œil; ou bien par accident, comme si l'on dit que

---

tionis principium, sit humani corporis forma. Illud enim, quo primo aliquid operatur, est forma ejus, cui operatio attribuitur. Sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas; et quo primo scit anima, est scientia. Unde sanitas est forma corporis, et scientia est forma quodammodo animæ. Et hujus ratio est, quia nihil agit, nisi secundùm quod est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem, quòd primum, quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque (1) horum operum vitæ, est anima. Anima enim est « primum, quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundùm locum, et similiter quo primò intelligimus. » Hoc ergo principium, quo primò intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. Et hæc est demonstratio Aristotelis in II *De anima* (text. 24). Si quis autem velit dicere, animam intellectivam non esse corporis formam, oportet, quòd inveniat modum quo ista actio, quæ est intelligere, sit hujus hominis actio. Experitur enim unusquisque seipsum esse, qui intelligit. Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum, V, *Phys.* (2). Dicitur enim movere aliquid aut agere, vel secundum se totum, sicut medicus sanat; aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens,

(1) Hinc *Genes.*, I, vers. 24, appellatur *anima vivens*, et hominis anima speciatim per spiraculum vitæ; *Genes.*, II, vers. 7, exprimitur, ut et *animæ* nomen passim pro vita in scripturis.

(2) Colligitur ex textu 1, ubi aliquid vel mutari dicitur per accidens (ut cùm dicimus animam ambulare); vel eo quòd aliquid ejus mutatur (sicut corpus dicimus tunc sanari cùm sanatur oculus) vel secundùm se primum; sive quando medicus ægrum sanat, etc. Quod autem ex Platone paulò post subjungitur, *hominem esse animam intellectivam*, colligitur ex ejus lib. *De natura hominis* prope finem, sive in dialogo *Alcibiades*, ubi Socratem introducit hoc inferentem; et sic assentientem Alcibiadem ut liquidiùs demonstrari non posse fateatur *quòd aut homo nihil sit, aut anima sit.*

le *blanc* édifie, quand il arrive que celui qui édifie est blanc. Quand nous disons que Socrate ou Platon comprend, il est évident que cette opération ne leur est pas attribuée par accident; elle leur est attribuée en vertu de leur qualité d'homme, et parce que cette qualité leur est essentielle. Ou bien il faut dire que Socrate comprend, en attribuant cette opération à l'être tout entier, selon que Platon le suppose, quand il dit que l'homme est une ame intellective; ou bien il faut dire que l'intelligence est une partie constitutive de Socrate. Or, le premier sens ne peut être admis, comme nous l'avons dit plus haut (quest. 75, article 4); et cela par la raison que le même homme se rend compte de son intelligence et de ses sensations. Or, il ne peut sentir qu'au moyen du corps; donc le corps est une partie constitutive de l'homme. D'où il résulte que l'intellect par lequel Socrate comprend, est également une partie de Socrate, et que, par conséquent, l'intellect se trouve de quelque façon uni au corps de ce même Socrate.

Le Commentateur, expliquant le livre troisième de l'ame, dit que cette union a lieu par le moyen d'une forme intelligible, laquelle a un double sujet, à savoir l'intellect possible et les images elles-mêmes qui se trouvent dans les organes corporels. Et c'est par cette sorte de forme intelligible que l'intellect possible se communique au corps de tel ou tel homme. Mais cette communication ou union ne suffit nullement pour que l'action de l'intellect puisse être appelée l'action de Socrate. Et c'est ce que nous pouvons rendre évident par une comparaison empruntée aux sens, sur lesquels Aristote s'appuie toujours pour s'élever à la considération des choses de l'intelligence. Les images sont en effet par rapport à l'intellect, suivant l'explication donnée par ce philosophe au livre troisième de l'ame, ce que sont les couleurs par rapport à la vue. Comme les formes ou espèces des couleurs sont dans la vue, ainsi les formes ou espèces des images sont dans l'intellect possible. Et cela est évident, car

---

sicut dicitur quòd album ædificat, quia accidit ædificatori esse album. Cùm igitur dicimus Socratem, aut Platonem intelligere, manifestum est, quòd non attribuitur ei per accidens. Attribuitur enim ei in quantum est homo, quod essentialiter prædicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere, quòd Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens hominem esse animam intellectivam; aut oportet dicere, quòd intellectus sit aliqua pars Socratis. Et primum quidem stare non potest, ut suprà ostensum est (qu. 75, art. 4), propter hoc quòd ipse idem homo est, qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet corpus aliquam esse hominis partem. Relinquitur ergo quod intellectus, quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quòd intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur. Hanc autem unionem Commentator in tertio de anima, dicit esse per speciem intelligibilem, quæ quidem habet duplex subjectum, unum scilicet intellectum possibilem, et aliud ipsa phantasmata, quæ sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori hujus vel illius hominis. Sed ista continuatio, vel unio non sufficit ad hoc, quod actio intellectus sit actio Socratis Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quæ sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in III. *De anima*, sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet

bien que le mur possède les couleurs dont la ressemblance seulement est dans notre vue, l'action de la vue n'est pas néanmoins attribuée au mur : on ne dit pas que le mur voit, mais, au contraire, qu'il est vu. Par conséquent, de ce que les formes ou espèces des images sont dans l'intellect possible, il ne s'ensuit pas que Socrate, en qui se trouvent les images elles-mêmes, comprenne ; il faudroit dire au contraire que c'est lui-même qui est compris, ou que ses images sont comprises.

Quelques-uns ont voulu dire que l'intelligence est unie au corps comme un moteur, et c'est ainsi que de l'intelligence et du corps résulteroit un seul tout, auquel on pourroit attribuer l'action de l'intelligence. Mais cela est faux pour bien des raisons : d'abord parce que l'intellect ne met le corps en mouvement que par le moyen de l'appétit, et que le mouvement de ce dernier présuppose l'action de l'intelligence. Ce n'est donc pas parce que Socrate est mû par l'intelligence que Socrate comprend, c'est bien plutôt parce qu'il comprend qu'il est mû par l'intelligence. En second lieu, comme Socrate est un individu réel et existant dont l'essence est composée de matière et de forme, si l'intellect n'est pas sa forme, il s'ensuit que l'intellect est en dehors de son essence et qu'il existe le même rapport entre l'intellect et la personne entière de Socrate, qu'entre le moteur et le mobile. Comprendre est une action qui se renferme dans l'agent lui-même et qui ne passe pas à un autre être, comme, par exemple, l'action de réchauffer ; l'action de comprendre ne sauroit donc être attribuée à Socrate, par cela seul qu'il est mû par l'intellect. Disons en troisième lieu, que l'action du moteur n'est jamais attribuée à l'objet mû, si ce n'est comme à un instrument, comme on attribue à la scie l'action du charpentier. Si donc la propriété de comprendre est attribuée à Socrate parce que c'est l'action de son moteur, il s'ensuit qu'elle ne lui est attribuée que comme à un instrument. Ce qui est contraire à la doctrine du Philosophe qui ne permet pas de dire, *De anima*, III, que l'intelligence exerce son

---

autem, quod ex hoc quod colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti : non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur. Ex hoc ergo, quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quod Socrates (in quo sunt phantasmata) intelligat, sed quod ipse, vel ejus phantasmata intelligantur.

Quidam autem dicere voluerunt, quod intellectus unitur corpori ut motor ; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est multipliciter vanum. Primò quidem quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cujus motus præsupponit operationem intellectus. Non ergo, quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit ; sed potius e converso : quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates. Secundò, quia cùm Socrates sit quoddam individuum in natura, cujus essentia est una composita ex materia et forma, si intellectus non sit forma ejus, sequitur quod sit præter essentiam ejus, et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem, sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio ; non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quod est motus ab intellectu. Tertiò, quia actio motoris nunquam attribuitur moto, nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii, serræ. Si igitur *intelligere* attribuitur Socrati, quia est actio motoris ejus ; sequitur quod attribuatur ei sicut instrumento. Quod est contra Philosophum qui vult (lib. III *De anima*, text. 12) quod intelli-

action au moyen d'un instrument corporel. Nous pouvons ajouter enfin que, quoique l'action d'une partie soit souvent attribuée au tout, comme l'action de l'œil l'est à l'homme, cette action n'est pas néanmoins attribuée à une autre partie, si ce n'est peut-être par accident; car on ne dit pas, par exemple, que la main voit parce que l'œil voit. Si donc de l'intellect et de Socrate il résulte un tout, il n'est pas possible d'attribuer à Socrate l'action de l'intellect. Mais si Socrate est un tout qui se compose de l'union de l'intellect avec tout ce qui constitue Socrate, et si l'intellect ne se trouve uni à cet ensemble que comme moteur, il s'ensuit que Socrate n'est pas simplement un, et par conséquent n'est pas simplement un être, car une chose est un être de la même manière qu'elle est une. Reste donc la seule explication donnée par Aristote, *De anima*, lib. II, text. 25 et 26, et qui consiste à dire que tel homme comprend, parce que le principe intellectif est sa forme. De l'opération même de l'intelligence, il résulte donc que le principe intellectif est uni au corps comme sa forme.

La même chose pourroit être prouvée par la considération de ce qui constitue la nature humaine. La nature de chaque être, en effet, se manifeste par ses opérations; or, l'opération propre de l'homme en tant qu'homme, c'est de comprendre; car c'est par là qu'il s'élève au-dessus de tous les autres animaux. Aussi Aristote, *Ethic.*, lib. X, c. 7, place-t-il dans cette opération, comme dans l'opération propre de l'homme, la suprême félicité de celui-ci. Il faut donc que l'homme tire le caractère distinctif de son espèce de ce qui fait le principe de son opération. Or, chaque être tire son espèce de sa propre forme; d'où il suit encore que le principe intellectif est la propre forme de l'homme. Il faut remarquer ici que plus une forme est noble, et plus elle domine sur la matière corporelle, et moins elle peut être confondue avec elle, plus aussi elle la dé-

---

gere non sit per instrumentum corporeum. Quartò, quia licèt actio partis attribuatur toti, ut actio oculi, homini, nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi fortè per accidens; non enim dicimus, quod manus videat, propter hoc quod oculus videt. Si ergo ex intellectu et Socrate fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si verò Socrates est totum quòd componitur ex unione intellectus ad reliqua quæ sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quæ sunt Socratis, nisi sicut motor; sequitur quod Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter; sic enim aliquid est ens quomodo et unum. Relinquitur ergo solus modus, quem Aristoteles ponit (lib. II. *De anima*, text. 25 et 26), quod hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo, ex ipsa operatione intellectus apparet quod intellectivum principium unitur corpori ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanæ. Natura enim unuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur; propria autem operatio hominis in quantum est homo, est intelligere, per hanc enim omnia alia animalia transcendit. Unde Aristoteles in lib. *Eth.* (1) in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo, quòd homo secundum illud speciem sortiatur, quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo, quod intellectivum principium sit propria hominis forma. Sed considerandum est, quod quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiæ corporali, et minus ei immergitur, et magis sua operatione

(1) Ut videre est lib. 10, cap. 7, græco-lat. vel tum, cap. 18, in antiquis et apud S. Thomam, lect. 10.

passe par son opération ou sa vertu. D'où nous voyons que la forme d'un corps mixte a une autre opération que celle qu'elle puise dans ses qualités élémentaires. Et plus un être est élevé quant à la noblesse de la forme, et plus il se trouve que la vertu de la forme l'emporte sur les éléments matériels. Ainsi l'ame végétative est au-dessus de la forme élémentaire, l'ame sensible au-dessus de l'ame végétative; mais l'ame humaine marque le plus haut degré dans la noblesse des formes. D'où il suit qu'elle l'emporte d'autant plus par sa vertu sur la matière corporelle, qu'elle possède des opérations ou des facultés auxquelles cette matière n'a aucune part. Et c'est cette vertu supérieure de l'ame qui se nomme intellect.

Il faut remarquer enfin que si l'on posoit en principe que l'ame est composée de matière et de forme, il seroit impossible, dès lors, de dire que l'ame est la forme du corps. Car, comme la forme est l'acte, tandis que la matière est seulement un être en puissance, ce qui est composé de matière et de forme ne peut en aucune façon être considéré dans sa totalité comme la forme d'une autre chose. Et si cela est une forme, quant à une de ses parties, c'est cette forme que nous appelons ame; et la chose à laquelle cette forme s'applique, nous la nommons premier être animé, ainsi que cela a été dit, quest. 75, art. 5.

Je réponds aux arguments : 1° Selon la pensée d'Aristote, *Physic.* II, si l'ame humaine, la dernière des formes naturelles à laquelle puissent s'élever les considérations de la philosophie, est séparée, comme il faut le reconnoître, elle existe néanmoins dans la matière. Ce que le Philosophe prouve en disant que « l'homme engendre l'homme selon la matière. » L'ame n'est donc séparée que selon sa vertu intellective, par la raison que la vertu intellective ne sauroit être la vertu d'un organe corporel, dans ce sens que la vision est l'acte de l'œil; car comprendre est un acte qui

---

vel virtute excedit eam. Unde videmus quod forma mixti corporis habet aliam operationem, quæ non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formæ materiam elementarem excedere. Sicut anima vegetabilis, plus quàm forma elementaris; et anima sensibilis, plus quàm anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde in tantum sua virtute excedit materiam corporalem, quod habet aliquam operationem et virtutem, in qua nullo modo communicat materia corporalis. Et hæc virtus dicitur *intellectus*.

Est autem attendendum, quod si quis poneret animam componi ex materia et forma, nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cum enim forma sit actus, materia verò sit ens in potentia tantùm; nullo modo id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum. Si autem secundum aliquid sui sit forma, id quod est forma, dicimus *animam*; et id cujus est forma, dicimus *primum animatum*, ut suprà dictum est (qu. 75, art. 5).

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in II. *Physic.*, si ultima formarum naturalium, ad quam terminatur consideratio Philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia. Quod ex hoc probat : quia « homo ex materia generat hominem, » et sol. Separata quidem est, secundum virtutem intellectivam, quia virtus intellectiva non est virtus alicujus organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi : intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materia est, in quantum ipsa

ne peut être exercé par un organe corporel, comme la vision. Cette vertu est toutefois dans la matière, en tant que l'ame, dont elle est la faculté, est la forme du corps et le dernier terme de la génération humaine. Si donc le Philosophe, *De anima*, lib. III, affirme que l'intellect est séparé, c'est pour exprimer uniquement que l'intellect n'est la faculté d'aucun organe corporel.

Et cette réponse fait disparoître l'objection renfermée dans le second et le troisième argument. Il suffit en effet pour cela que l'homme puisse connoître toutes choses au moyen de son intellect, et que cet intellect s'élève aux êtres immatériels et aux idées universelles; car cette puissance intellective ne sauroit en aucune façon appartenir au corps.

4° L'ame humaine n'est pas une forme en quelque sorte plongée dans la matière corporelle, ou bien totalement embrassée par cette matière, ce à quoi se refuse sa perfection. Et voilà pourquoi rien n'empêche que quelqu'une de ses puissances soit indépendante du corps, quoique l'ame, selon son être tout entier, soit la forme du corps.

5° L'ame humaine communique en quelque sorte à la matière corporelle l'être par lequel elle subsiste, ce qui fait que de la matière et de l'ame intellective résulte un tout complet. Mais l'être qui devient ainsi l'être du composé, demeure en même temps celui de l'ame elle-même. Cela ne pourroit avoir lieu par rapport aux autres formes qui ne sont pas subsistantes. Et voilà pourquoi l'ame même persévère dans son être après la destruction du corps, ce que les autres formes ne sauroient faire.

6° Il est dans l'essence de l'ame d'être unie à un corps, comme il est dans l'essence d'un corps léger de monter dans l'air. Et de même qu'un corps léger demeure toujours tel alors même qu'il est détourné de la position qui lui convient, et conserve toujours la même tendance et la même

---

anima, cujus est hæc virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanæ. Sic ergo Philosophus, dicit in III. *De anima*, quod intellectus est separatus, quia non est virtus alicujus organi corporalis.

Et per hoc patet responsio ad secundum et tertium. Sufficit enim ad hoc quod homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quod intellectus intelligat omnia immaterialia et universalia, quod virtus intellectiva non est corporis actus.

Ad quartum dicendum est, quòd humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab eo totaliter comprehensa, propter suam perfectionem. Et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum; quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma.

Ad quintum dicendum, quòd anima illud *esse* in quo subsistit (1), communicat materiæ corporali, ex qua et anima intellectiva fit unum : ita quod illud *esse* quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ. Quod non accidit in aliis formis quæ non sunt subsistentes. Et propter hoc anima humana remanet in suo *esse*, destructo corpore, non autem aliæ formæ.

Ad sextum dicendum, quòd secundum se convenit animæ corpori uniri, sicut secundum se convenit corpori levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cùm à loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima hu-

(1) Subsistentiâ tamen incompletâ ut pars personæ tantum sed non completâ ut persona, sicut antea explicatum est quæst. 75, art. 2, cùm ex professo quæreretur an sit subsistens.

aptitude à la reprendre; ainsi l'ame humaine persévère dans son être après qu'elle a été séparée du corps, conservant toujours la même aptitude et la même inclination à cette union essentielle.

ARTICLE II.

Le principe intellectif se multiplie-t-il suivant le nombre des corps?

Il paroît que le principe intellectif ne se multiplie pas suivant le nombre des corps, et qu'il est le même chez tous les hommes. 1° Aucune substance immatérielle, en effet, ne se multiplie quant au nombre et dans la même espèce. Or l'ame humaine est une substance immatérielle, puisqu'elle n'est pas composée de matière et de forme, ainsi que nous l'avons déjà dit. Donc il ne sauroit y avoir plusieurs ames dans la même espèce. Mais tous les hommes sont de la même espèce. Donc c'est un seul et même intellect qui se trouve dans tous les hommes.

2° Otez la cause, l'effet est également ôté. Si donc les ames humaines se multiplioient dans la même proportion que les corps, il semble qu'il faudroit dire que les corps étant détruits, cette multitude d'ames doit disparoître en même temps, et que de toutes ces ames réunies se formeroit un seul tout. Or cela est hérétique, puisqu'une telle doctrine implique la négation des récompenses et des peines.

3° Si mon intellect est différent de ton intellect, mon intellect est donc un individu, et le tien de même; car nous appelons êtres particuliers ceux qui diffèrent par le nombre et se réunissent dans l'espèce. Or « toute chose reçue dans une autre existe par là même à la manière de celle-ci; » donc les espèces des choses seroient individuellement reçues par ton intellect et le mien; ce qui est contraire à la nature même de l'intellect, lequel est apte à recevoir les idées universelles.

---

mana manet in suo *esse*, cùm fuerit à corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

ARTICULUS II.

Utrùm intellectivum principium multiplicetur secundum multiplicationem corporum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectivum principium non multiplicetur secundum multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus : nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. Anima autem humana est substantia immaterialis. Non enim est composita ex materia et forma, ut suprà ostensum est (qu. 75, art. 5). Non ergo sunt multæ in una specie. Sed omnes homines sunt unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

2. Præterea, remota causa removetur effectus. Si ergo secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animæ humanæ, consequens videretur quod remotis corporibus multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum. Quod est hæreticum; periret enim differentia præmiorum et pœnarum.

3. Præterea, si intellectus meus est alius ab intellectu tuo; intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus; particularia enim sunt quæ differunt numero, et conveniunt in una specie. Sed « omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis; » ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur individualiter. Quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium.

(1) De his etiam infrà, quæst. 79, art. 5; et II, *Sent.*, dist. 17, quæst. 2, art. 1; et *Cont.*

4° L'objet compris se trouve dans l'intellect qui comprend. Si donc mon intellect est autre que le tien, il faut que la chose comprise par moi soit autre que la chose comprise par toi; cette chose se multiplie ainsi individuellement et ne sera comprise qu'en puissance; il faudra donc abstraire de chaque objet une idée commune, puisqu'on doit retrouver dans ces diverses individualités un commun intelligible. Or cela est contraire à la nature de l'intellect, qui sembleroit être confondu par là avec la puissance imaginative. Reste donc à dire qu'il n'existe qu'un seul intellect pour tous les hommes.

5° Quand le disciple reçoit de son maître la science, on ne peut pas dire que la science du maître engendre la science du disciple; car la science seroit alors prise pour une forme active, comme, par exemple, la chaleur; ce qui est évidemment faux. Il semble donc que la même science qui se trouve dans le maître, se communique en même temps au disciple. Ce qui ne sauroit avoir lieu si l'intellect de l'un et de l'autre n'étoit le même. Donc on doit voir le même intellect dans le maître et le disciple, et par conséquent dans tous les hommes.

6° Saint Augustin, parlant de la grandeur de l'ame, dit: « Si j'accorde qu'il y a plusieurs ames humaines, je serai pour moi-même un objet de risée. » Mais l'ame est surtout une par rapport à l'intellect. Donc il faut reconnoître qu'il n'y a qu'un seul intellect pour tous les hommes.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Le Philosophe dit en effet, *Physic.* II : « De même que les causes universelles agissent dans l'ordre des objets universels, de même les causes particulières dans l'ordre des objets particuliers. » Or il est impossible qu'une ame, seule dans son espèce, soit en même temps celle de plusieurs êtres animés de différentes espèces. Donc il est également impossible qu'une ame intellective

---

4. Præterea, intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo; oportet quod aliud sit intellectum à me, et aliud sit intellectum à te; et ita erit individualiter numeratum, et intellectum in potentia tantum, et oportebit abstrahere intentionem communem ab utroque, quia à quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile. Quod est contra rationem intellectus: quia sic non videretur distingui intellectus à virtute imaginativa. Videtur ergo relinqui quod sit unus intellectus omnium hominum.

5. Præterea, cùm discipulus accipit scientiam à magistro, non potest dici quod scientia magistri generet scientiam in discipulo; quia sic etiam scientia esset forma activa, sicut calor: quod patet esse falsum. Videtur ergo quod eadem numero scientia, quæ est in magistro, communicetur discipulo. Quod esse non potest, nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quod sit unus intellectus discipuli et magistri. Et per consequens omnium hominum.

6. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De quantitate animæ:* « Si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo. » Sed maximè videtur anima esse una quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II. *Physic.*, text. 58, quod « sicut se habent causæ universales ad universalia, ita se habent causæ particulares ad particularia. » Sed impossibile est quod una anima secundum speciem, sit diversorum animalium secundum speciem.

Gent., lib. II, cap. 73 et 79; et in quæst. disput. *De spiritualibus creaturis*, art. 9 et 10; et quæst. *De anima*, art. 3; et *Opusc.* 3, cap. 83 et 86; et *Opusc.* 16, per totum.

seule et unique soit l'ame d'un grand nombre d'individus différents (1).

(CONCLUSION. — Comme il est impossible que plusieurs êtres numériquement distincts n'aient qu'une seule forme, aussi bien qu'il est impossible qu'ils n'aient qu'un seul et même être, il faut que le principe intellectif se multiplie suivant le nombre des corps.)

Il faut établir par conséquent qu'il est absolument impossible qu'il n'y ait qu'un seul intellect pour tous les hommes. Et cela est d'abord évident, s'il faut admettre avec Platon que l'homme est une intelligence. Car il suit de là que si Socrate et Platon ont une seule et même intelligence, que Socrate et Platon sont un seul et même homme ; qu'ils ne se distinguent l'un de l'autre que par ce qui est en dehors de leur essence ; et qu'ainsi la seule distinction qu'on puisse établir entre eux est tout au plus celle qui existe entre un homme portant la tunique et un homme portant la cape, ce qui est le comble de l'absurdité. Cela n'est pas moins impossible, si l'on admet avec Aristote que l'intelligence est une partie ou puissance de l'ame humaine, laquelle est la forme du corps. Il est impossible en effet que des êtres numériquement distincts n'aient qu'une seule forme, comme il est impossible qu'ils n'aient qu'un seul être ; car la forme est le principe de l'être. Cette impossibilité ressort d'une manière non moins évidente, quel que soit le système qu'on adopte pour expliquer l'union de l'intelligence avec tel ou tel homme. Il est évident, en effet, que s'il n'existe qu'un agent principal ayant à sa disposition deux instruments, on ne pourra parler que d'un seul agent, en reconnoissant la pluralité des actions. Ainsi un homme touche différents objets avec ses deux mains, il y aura plusieurs contacts, mais un seul être qui touche. Et réciproquement

(1) L'étendue que saint Thomas donne à cettte thèse, comme à la précédente, montre l'importance qu'il y attachoit ; cela résulte également du nombre et de la gravité des objections qu'il y propose et résout. C'est ce qui ne doit pas nous étonner, si nous considérons que le panthéisme, qui se trouve ici sapé par la base, est une des grandes aberrations de l'esprit humain contre lesquelles le docteur angelique eut le plus à lutter. (Voyez l'*Histoire de saint Thomas d'Aquin*, par M. J. Bareille, Introduction et chapitre 22.)

Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero sit diversorum secundum numerum.

(CONCLUSIO. — Cùm impossibile sit plurium numero differentium esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum *esse* ; oportet principium intellectivum multiplicari secundum multiplicationem corporum.)

Respondeo dicendum, quòd intellectum esse unum omnium hominum omnino est impossibile. Et hoc quidem patet, si secundum Platonis sententiam homo sit ipse intellectus : sequeretur enim, si Socratis et Platonis est unus intellectus tantum, quòd Socrates et Plato sint unus homo, et quod non distinguantur ab invicem, nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque, et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia, quam hominis tunicati et cappati, quod est omnino absurdum. Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si secundum sententiam Aristotelis intellectus ponatur pars seu potentia animæ quæ est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quod eorum sit unum esse ; nam forma est essendi principium. Similiter etiam patet hoc esse impossibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim, quòd si sit unum principale agens, et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones. Sicut si unus homo tangat diversa duabus

s'il y a plusieurs agents, mais un instrument unique, on reconnoîtra sans doute la pluralité de ces agents, mais il faudra reconnoître aussi l'unité de l'action. Ainsi plusieurs hommes traînent un navire au moyen d'une corde, il n'y a là qu'un effet produit, malgré la multitude des forces. Si enfin l'agent principal est un, aussi bien que l'instrument, il y aura là unité de cause, et unité d'action. C'est ce qui a lieu quand un ouvrier frappe avec un marteau, la percussion est une, comme le moteur est un. Or il est manifeste que de quelque manière que l'intelligence soit unie ou identifiée avec tel ou tel homme, l'intelligence est toujours le principal agent parmi toutes les autres puissances qui appartiennent à l'homme; car les facultés sensitives doivent obéir à l'intelligence et lui servir d'instrument. Si l'on supposoit que deux hommes possédant chacun leur intelligence, n'ont toutefois qu'un seul et même sens, comme, par exemple, un œil, il faudroit évidemment admettre plusieurs voyants, mais une seule vision. Si, au contraire, on suppose une seule intelligence, pour multiples que soient les autres facultés dont l'intelligence se sert comme d'instruments, on ne pourra jamais admettre qu'un seul être intelligent. Et si nous ajoutons que l'action de comprendre, qui est l'action propre de l'intelligence, a lieu sans le secours d'aucun organe et par l'intelligence elle-même, il s'ensuivra de plus qu'il n'y aura qu'un agent et une action, c'est-à-dire que tous les hommes ne seront qu'un seul être intelligent et n'auront qu'une même pensée, à l'égard du même objet intelligible.

Peut-être l'action intellectuelle pourroit-elle être diversifiée par la diversité des images, et cela parce que l'image d'une pierre, par exemple, est autre en moi de ce qu'elle est en vous. Mais il faudroit pour cela que cette image, en tant qu'elle est autre en moi et autre en vous, fût une forme de l'intellect possible; car il est vrai que le même agent, sous l'influence de diverses formes, produit des actions diverses, comme suivant les diverses

---

manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si verò e conversò instrumentum sit unum, et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio. Sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si verò agens principale sit unum, et instrumentum unum, dicetur unum agens et una actio. Sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens, et una percussio. Manifestum est autem, quod qualitercunque intellectus seu uniatur seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cætera quæ ad hominem pertinent, principalitatem habet; obediunt enim vires sensitivæ intellectui, et ei deserviunt. Si ergo poneretur quòd essent plures intellectus, et sensus unus duorum hominum, putà si duo homines haberent unum oculum, essent quidem plures videntes, sed una visio. Si verò intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia, quibus omnibus intellectus utitur, quasi instrumentis, nullo modo Socrates et Plato poterunt dici nisi unus intelligens. Et si addamus quòd ipsum *intelligere* (quod est actio intellectus), non fit per aliquod aliud organum, nisi per ipsum intellectum et sequitur ulterius quod sit; agens unum et actio una, id est, quod omnes homines sint unus intelligens, et omnium unum *intelligere;* dico autem respectu ejusdem intelligibilis. Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum; quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me, et aliud in te, si ipsum phantasma secundum quod est aliud in me, et aliud in te, esset forma intellectus possibilis; quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut, secundum diversas formas rerum, respectu ejusdem oculi sunt

formes des objets, il existe, par rapport au même œil, différentes visions. Mais l'image elle-même n'est pas une forme de l'intellect possible ; cette forme ne peut être que l'espèce intelligible abstraite des images. Or, dans un même intellect, de diverses images d'une même espèce, il ne résulte qu'une seule espèce intelligible. Et cela paroît clairement dans un homme qui peut en effet avoir diverses images de la pierre, images desquelles toutes il ne résulte qu'une seule espèce intelligible de la pierre ; de telle sorte que l'intelligence d'un seul homme, par un seul acte intellectuel, conçoit la nature de la pierre malgré la diversité de ses images. Si donc il n'y avoit qu'un intellect pour tous les hommes, la diversité des images qui se trouvent dans tel ou tel homme ne pourroit établir la même diversité dans l'opération intellectuelle ; ce qui détruit l'hypothèse posée par le commentateur d'Aristote (Averroès), dans son cinquième commentaire *De anim.* III. Il reste donc que c'est une chose impossible et irrationnelle d'avancer qu'il n'y a qu'un seul intellect pour tous les hommes.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique l'ame intellective, comme l'ange, n'ait pas de matière dont elle soit composée, elle est cependant la forme d'une matière déterminée, ce qui ne sauroit convenir à l'ange. Et voilà pourquoi, d'après la division de la matière, il peut y avoir beaucoup d'ames de la même espèce, tandis qu'il est absolument impossible d'admettre plusieurs anges de la même espèce.

2° Chaque chose a son unité de la même manière qu'elle a son *être*, et par conséquent il faut juger de la multiplication d'une chose, comme l'on juge de son *être*. Or, il est manifeste que l'ame intellectuelle est, selon son *être*, unie au corps comme sa forme, et que néanmoins le corps étant détruit, l'ame intellectuelle subsiste dans son être. C'est pour la même raison que les ames sont multipliées selon le nombre des corps, et que néanmoins

---

diversæ visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis, quæ à phantasmatibus abstrahitur (1). In uno autem intellectu, à phantasmatibus diversis ejusdem speciei, non abstrahitur nisi una species intelligibilis. Sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione una intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum ; diversitates phantasmatum, quæ sunt in hoc, et in illo, non possent causare diversitatem intellectualis operationis hujus et illius hominis, ut Commentator fingit in III. *De anima* (comm. 5). Relinquitur ergo quod omnino impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

Ad primum ergo dicendum, quòd licet anima intellectiva non habeat materiam ex qua sit, sicut nec angelus, tamen est forma materiæ alicujus, quod angelo non convenit. Et ideo secundum divisionem materiæ sunt multæ animæ unius speciei ; multi autem angeli unius speciei omnino esse non possunt.

Ad secundum dicendum, quòd unumquodque hoc modo habet unitatem, quo habet *esse ;* et per consequens idem est judicium de multiplicatione rei, et de *esse* ipsius. Manifestum est autem, quod anima intellectualis secundum suum *esse* unitur corpori ut forma, et tamen destructo corpore remanet anima intellectualis in suo *esse*. Et eadem ratione multitudo animarum est secundum mul-

(1) Supple *forma est intellectûs :* non tamen forma constituens physicè intellectum in *esse* naturali, sed intelligibiliter in *esse* quodam accidentali per quod redditur actu intelligens quoad objectum illud cujus intelligibili specie informatur.

elles subsistent, après la destruction des corps, multiples et distinctes.

3° L'individualisation de l'être intelligent ou de l'espèce (1) par laquelle agit son intelligence, n'exclut pas les idées universelles; car, sans cela, comme les intellects séparés sont des êtres subsistants, et par là même des êtres particuliers, il s'ensuivroit qu'ils ne pourroient pas connoître les idées universelles. La matérialité, au contraire, de l'être qui connoît et de l'espèce par laquelle il connoît, empêche la connoissance de l'universel; car comme toute action est déterminée dans son mode par celui de la forme en vertu de laquelle l'agent accomplit cette action, comme la caléfaction par exemple, est selon le mode du calorique, la connoissance est conforme au mode de l'espèce par laquelle le sujet connoît. Or, il est évident qu'une nature commune s'individualise et se multiplie selon les principes d'individualisation qui sont dans la matière. Si donc la forme par laquelle le sujet connoît est matérielle et soumise aux conditions de la matière, elle sera la ressemblance de l'espèce ou du genre selon lesquels cette nature s'individualise et se multiplie; et de cette sorte, la nature d'une chose ne pourroit être connue en tant que nature commune. Si, au contraire, l'espèce est abstraite des conditions de la matière individuelle, elle sera la ressemblance de la nature, indépendante des principes matériels selon lesquels elle s'individualise et se multiplie; et la connoissance peut ainsi s'étendre aux idées universelles. Il importe peu à cet égard qu'il y ait un ou plusieurs intellects, car, lors même qu'il n'y en auroit qu'un, il faudroit bien que cet intellect fût tel être en particulier, et l'espèce par laquelle il comprend telle chose particulière.

4° Soit qu'on admette un intellect, soit qu'on en admette plusieurs, la

(1) Nous croyons utile de rappeler succinctement ici la double acception que ce mot *espèce* peut recevoir. Saint Thomas l'emploie, comme tous les philosophes, pour désigner une catégorie d'êtres déterminés par une qualité commune ou leur différence spécifique; mais il s'en sert souvent aussi, surtout dans plusieurs des thèses qui vont suivre, pour exprimer la représentation ou mieux l'idée que notre intelligence se fait d'un objet quelconque, par opposition à l'image ou *fantôme* que nous en avons dans les sens, quand cet objet est sensible.

---

titudinem corporum, et tamen destructis corporibus remanent animæ in suo *esse* multiplicatæ.

Ad tertium dicendum, quòd individuatio intelligentis, aut speciei per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium; alioquin cùm intellectus superati sint quædam substantiæ subsistentes, et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis, et speciei per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formæ qua agens agit, ut calefactio secundum modum caloris, ita cognitio est secundum modum speciei qua cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quod natura communis distinguitur et multiplicatur secundum principia individuantia, quæ sunt ex parte materiæ. Si ergo forma per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta à conditionibus materiæ, erit similitudo naturæ speciei aut generis, secundum quod est distincta et multiplicata per principia individuantia; et ita non poterit cognosci natura rei in sua communitate. Si vero species sit abstracta à conditionibus materiæ individualis, erit similitudo naturæ, absque iis quæ ipsam distinguunt et multiplicant; et ita cognoscetur universale. Nec refert, quantum ad hoc, utrum sit unus intellectus vel plures; quia etiamsi esset unus tantum, oporteret ipsum esse *aliquem quemdam*, et speciem per quam intelligit, esse *aliquam quamdam*.

Ad quartum dicendum, quòd sive intellectus sit unus, sive plures, id quod intelligitur, est

chose comprise est une. La chose comprise, en effet, n'est pas dans l'intellect par elle-même, mais bien par son image; ce n'est pas la pierre qui est dans l'ame, c'est l'image ou espèce de cette pierre, *De anima*, III; et cependant c'est la pierre qui est connue et non point son espèce, à moins que ce ne soit par un acte réfléchi de l'intelligence sur elle-même; car sans cela les sciences auroient pour objet les espèces intelligibles, et non les choses réelles. Or, il arrive qu'une chose se présente sous différents aspects, suivant la différence des formes qu'elle revêt dans le sujet auquel elle s'assimile. Et comme la connoissance a lieu par une certaine assimilation du sujet qui connoît avec l'objet connu, il s'ensuit que la même chose peut être connue par différents sujets, comme cela arrive par rapport aux sens. Plusieurs, en effet, voient la même couleur, par exemple, sous des images ou formes diverses; et c'est de la même manière que plusieurs intellects perçoivent quelquefois le même objet. Mais il y a cette différence, au sentiment d'Aristote, entre les sens et l'intellect, qu'une chose est sentie suivant les conditions où elle est en elle-même et en dehors de l'ame; tandis que, si la nature même d'une chose comprise se trouve également en dehors de l'ame, il n'en est pas de même de la manière d'être suivant laquelle cette chose est comprise. La nature abstraite et commune est en effet comprise en dehors des principes d'individualisation; et la nature n'existe ainsi que dans notre ame. D'après Platon, la chose comprise existe hors de l'ame telle qu'elle est comprise; car ce philosophe pose en principe que la nature des choses existe indépendamment de la matière.

5° La science du disciple ne sauroit être confondue avec celle du maître. Mais comment l'une produit-elle l'autre, c'est ce que nous aurons à dire plus tard.

6° Saint Augustin, en disant qu'il n'y a pas plusieurs ames, veut dire uniquement qu'il n'y a pas plusieurs espèces d'ames.

---

unum. Id enim quod intelligitur, non est, in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem. Lapis enim non est in anima; sed species lapidis, ut dicitur in III. *De anima* (text. 38), et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum; alioquin scientiæ non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quòd idem à diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu. Nam plures vident eumdem colorem, secundum diversas similitudines; et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum et intellectum, secundum sententiam Aristotelis, quia res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet in sua particularitate; natura autem rei quæ intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis seclusis principiis individuantibus, non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sed secundum sententiam Platonis res intellecta eo modo est extra animam, quo intelligitur. Posuit enim naturas rerum à materia separatas.

Ad quintum dicendum, quòd scientia alia est in discipulo, et alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus ostendetur.

Ad sextum dicendum, quòd Augustinus intelligit animas non esse plures tantum, quin uniantur in una ratione speciei.

ARTICLE III.

Outre l'ame intellective, y a-t-il dans l'homme d'autres ames distinctes par leur essence ?

Il paroît qu'il y a dans l'homme, outre l'ame intellective, d'autres ames essentiellement distinctes, à savoir l'ame sensitive et l'ame nutritive. 1° Ce qui est corruptible, en effet, et ce qui est incorruptible ne sauroient appartenir à la même substance. Or, l'ame intellective est incorruptible, tandis que l'ame sensitive et l'ame nutritive sont corruptibles, ainsi que nous l'avons déjà dit. Donc ces trois sortes d'ames ne peuvent avoir dans l'homme une seule et même essence.

2° Qu'on ne dise pas que l'ame sensitive dans l'homme est incorruptible ; car le corruptible et l'incorruptible diffèrent essentiellement de genre, ainsi que le dit Aristote, *Métaph.*, X. Or, l'ame sensitive dans le lion, le cheval et les autres animaux privés de raison, est corruptible ; si donc elle est incorruptible dans l'homme, elle ne sera plus du même genre dans ces deux sortes de sujets. Mais l'animal est ainsi nommé, à raison de son ame sensitive ; le mot animal ne désignera plus alors le genre commun à l'homme et aux autres animaux, ce qui est contre les principes.

3° Le Philosophe, dans son livre de la génération des animaux, dit expressément que « l'embryon est animal avant d'être homme. » Mais cela ne pourroit être si l'ame sensitive et l'ame intellective avoient la même essence ; car on est animal par l'ame nutritive, et homme par l'ame intellective. Donc l'ame sensitive et l'ame intellective dans l'homme ne peuvent avoir une même essence.

ARTICULUS III.

Utrùm præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiæ. Sed anima intellectiva est incorruptibilis, aliæ verò animæ, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus patet. Ergo in homine non potest esse una essentia animæ intellectivæ, sensitivæ et nutritivæ.

2. Præterea, si dicatur, quòd anima sensitiva in homine est incorruptibilis ; contra, corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur in X. *Metaph.* (text. 26). Sed anima sensitiva in equo et leone, et aliis brutis animalibus est corruptibilis ; si igitur in homine sit incorruptibilis, non erit ejusdem generis anima sensitiva in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam ; neque ergo animal erit unum genus commune hominis et aliorum animalium. Quod est inconveniens.

3. Præterea, Philosophus dicit in lib. *De gener. animalium*, quod « embrio prius est animal quàm homo (2). » Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animæ sensitivæ et intellectivæ. Est enim *animal* per animam sensitivam, *homo* verò per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animæ sensitivæ et intellectivæ.

(1) De his etiam *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 58 ; et in quæst. disput. *De anima*, art. 11 ; et *Quodl.* 1, quæst. 4, art. 1 ; et *Quodl.* 11, art. 5 ; et *Opusc.* 3, cap. 90, 91, 92.

(2) Et cap. 3, lib. 2, unde priùs indicabatur ad marginem, æquivalenter colligitur ; ubi *animam sensualem qua est animal, tempore procedente recipi, et deinde rationalem qua*

4° Le Philosophe dit encore, *Métaph.*, VIII, t. 6 : « le genre se prend de la matière et la différence de la forme. » Mais la qualité d'être raisonnable, qui est la différence constitutive de l'homme, se prend de l'ame intellective ; et l'homme est appelé animal parce qu'il a un corps animé par l'ame sensitive. Donc l'ame intellective est unie à un corps animé par l'ame sensitive, comme la forme est unie à la matière. Donc, encore une fois, l'ame intellective n'est pas dans l'homme de la même essence que l'ame sensitive, puisqu'elle la présuppose comme son suppôt matériel.

Mais à cela s'oppose ce qui est dit dans le livre *De eccles. dogm. :* « Nous n'admettons pas, nous, deux ames dans un seul homme, comme l'a fait Jacques et, à son exemple, les autres Syriens : une ame animale par laquelle, en effet, le corps seroit animé et qui seroit comme mêlé au sang ; une autre ame spirituelle qui seroit le siége et la source de la raison. Mais nous disons que l'ame de l'homme est une et identique, vivifiant d'une part le corps par son union avec lui, et se dirigeant d'autre part elle-même par les lumières de sa raison. »

(Conclusion. — L'ame étant unie au corps, non comme moteur seulement, mais encore comme sa forme, il est impossible que dans un homme il y ait plusieurs ames essentiellement distinctes : il n'y a qu'une seule ame à la fois végétative, sensitive et intellective.)

Il faut reconnoître d'abord que Platon admettoit dans un seul corps plusieurs ames distinctes et distribuées dans les différents organes ; c'est à ces ames qu'il attribuoit les diverses opérations de la vie, disant que la force nutritive résidoit dans le foie, la force appétitive dans le cœur, et la puissance intellective dans le cerveau. Mais cette opinion est repoussée par Aristote, *De anim.* I, text. 40 et II, text. 41. Quant aux puissances mêmes de l'ame qui s'exercent avec le secours des organes corporels,

---

4. Præterea, Philosophus dicit in VIII. *Metaph.* (text. 6), quod « genus sumitur à materia, differentia verò à forma. » Sed *rationale*, quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva, *animal* verò dicitur ex hoc quod habet corpus animatum anima sensitiva ; anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum anima sensitiva, sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum anima sensitiva in homine, sed præsupponit eam sicut materiale suppositum.

Sed contra est, quod dicitur in lib. *De eccles. dog. :* « Neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Jacobus, et alii Syrorum scribunt : unam *animalem*, qua animetur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram *spiritualem*, quæ rationem ministret. Sed dicimus unam et eamdem esse animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit. »

(Conclusio. — Cùm anima non ut motor tantum, sed ut forma uniatur corpori ; impossibile est in uno homine esse plures animas, per essentiam differentes ; sed una tantum est anima intellectiva, quæ vegetativæ, et sensitivæ, et intellectivæ officiis fungitur.)

Respondeo dicendum, quòd Plato posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum organa distinctas, quibus diversa opera vitæ attribuebat, dicens, vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro. Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat in lib. *De anima* (lib. I, text. 40, et lib. II, text. 41), quantum ad illas animæ partes quæ corporeis organis in suis operibus utun-

homo est, tanquam certum affirmat, et *conceptum inanimatum* (τὸ ἄψυχον κύημα) pro embrione ponit ; sic dicto quasi ἐσωβρύων quia intus alitur vel pullulat.

l'unité paroît en ce que dans les animaux qui vivent après qu'on les a divisés, on retrouve dans chaque partie les diverses opérations de l'ame, telles que la sensibilité et l'appétit. C'est ce qui ne sauroit avoir lieu, si les divers principes de ces opérations, formant autant d'ames essentiellement distinctes, étoient distribués dans les différentes parties du corps. Quant à l'ame intellective, reste encore la question de savoir si elle est rationnellement ou réellement séparée des autres parties de l'ame. L'opinion de Platon pourroit à cet égard être soutenue, si l'on admettoit avec ce philosophe que l'ame est unie au corps, non point comme sa forme, mais uniquement comme son moteur ; car il ne répugne pas de croire qu'un même mobile peut recevoir l'impulsion de différents moteurs, surtout dans les diverses parties qui le constituent. Mais si nous supposons que l'ame est unie au corps comme sa forme, il devient absolument impossible d'admettre qu'il y ait plusieurs ames dans un même corps. C'est ce qu'on peut démontrer par trois raisons principales : en premier lieu, parce qu'un animal ne seroit pas un s'il avoit plusieurs ames. Un être, en effet, n'est un que par l'unité de sa forme, de laquelle lui vient également son être, puisqu'une chose reçoit toujours du même principe son être et son unité. Et c'est pour cela qu'une chose soumise à diverses formes n'est pas simplement une, comme lorsqu'on dit un homme blanc. Si donc l'homme tenoit d'une forme sa qualité d'être vivant, à savoir de l'ame végétative ; d'une autre forme sa qualité d'animal, à savoir de l'ame sensitive ; d'une troisième enfin, l'ame intellective, sa qualité d'homme, il s'ensuivroit que l'homme ne seroit plus un être simplement un. C'est le raisonnement d'Aristote contre Platon, *Métaph.*, III ; et le Philosophe ajoute que si l'idée d'animal étoit, par exemple, opposée à celle de bipède, un *animal bipède* ne seroit plus un être simplement un. Et voilà pourquoi, dans le livre *De anima*, I, s'adressant à ceux qui admettent différentes ames dans

---

tur, ex hoc quod in animalibus quæ decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversæ operationes animæ, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animæ tanquam per essentiam diversæ, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectiva sub dubio videtur relinquere, utrum sit separata ab aliis partibus animæ solum ratione, an etiam loco. Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori, non ut forma, sed ut motor, ut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur si idem mobile à diversis motoribus moveatur, præcipuè secundum diversas partes. Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest. Primò quidem, quia animal non esset simpliciter unum, cujus essent animæ plures : nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res *esse*, ab eodem enim habet res quod sit ens et quod sit una ; et ideo ea quæ dominantur à diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab alia forma haberet quòd sit vivum, scilicet ab anima vegetabili, et ab alia forma, quòd sit animal scilicet ab anima sensibili, et ab alia quòd sit homo, scilicet ab anima rationali, sequeretur quòd homo non esset unum simpliciter, sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem in III. *Metaphys.* (text. 20); quòd si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter *animal bipes*. Et propter hoc in I. *De anima*, contra ponentes diversas animas in corpore inquirit quid contineat illas, id est, quid faciat ex eis unum ; et non potest dici,

un même corps, il leur demande quel est le sujet qui contient ces ames, c'est-à-dire, quel est le sujet qui de toutes ces ames fait un être un. On ne peut pas dire, en effet, qu'elles sont ramenées à l'unité par l'unité même du corps; car c'est plutôt l'ame qui contient le corps et en fait un être un, que le corps l'ame.

En second lieu, l'impossibilité d'admettre plusieurs ames dans un même corps résulte de l'énoncé même de la proposition. Les choses, en effet, dont la notion tient à des formes diverses, se trouvent unies dans la proposition, ou bien par accident, quand il n'existe pas de relation entre les formes, comme quand on dit que le blanc est doux; ou bien par la nature même des choses, en tant que cette nature est exprimée, ce qui a lieu quand les formes ont une corrélation véritable, par la raison que le sujet est impliqué dans l'idée de l'attribut, comme l'idée de superficie est toujours présupposée par l'idée de couleur. Si nous disons par conséquent qu'une surface est colorée, la proposition est absolue de cette seconde manière. Dire que la forme par laquelle un être est animal, est différente de la forme par laquelle il est homme, c'est affirmer que l'une de ces deux choses ne peut être dite de l'autre que par accident, si ces deux formes n'ont aucune relation entre elles; ou bien que la proposition est absolue dans son énoncé, si l'une de ces ames est nécessairement supposée par l'autre. Or, l'une et l'autre hypothèse sont également fausses; car la qualité d'animal est affirmée de l'homme par la nature même des choses et non par accident; et d'un autre côté, la qualité d'homme n'est pas comprise dans la définition de l'animal, c'est le contraire qui a lieu. Donc il faut que ce soit en vertu de la même forme, qu'un être est à la fois animal et homme; car sans cela, l'homme ne seroit pas réellement le même être que l'animal, de telle sorte que l'idée d'animal ne seroit pas renfermée dans celle d'homme.

Cette impossibilité ressort enfin de ce qu'une opération de l'ame, quand elle acquiert un certain degré d'intensité, empêche une autre opération.

---

quod uniantur per corporis unitatem; quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quam è conversò. *Secundò* hoc apparet impossibile ex modo prædicationis: quæ enim sumuntur à diversis formis, prædicantur ad invicem, vel per accidens, si formæ non sint ad invicem ordinatæ; puta cum dicimus quod album est dulce; vel si formæ sunt ordinatæ ad invicem, erit prædicatio per se, in secundo modo dicendi per se, quia subjectum ponitur in diffinitione prædicati, sicut superficies præambula est ad colorem. Si ergo dicamus, quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus prædicationis per se. Si ergo alia forma sit à qua aliquid dicitur *animal*, et à qua aliquid dicitur *homo*, sequetur quod vel unum horum non possit prædicari de altero, nisi per accidens, si istæ duæ formæ ad invicem ordinem non habent; vel quod sit ibi prædicatio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam præambula. Utrumque autem horum est manifestè falsum: quia *animal* per se de homine prædicatur, non per accidens; homo autem non ponitur in difinitione animalis, sed è conversò. Ergo oportet eamdem formam esse per quam aliquid est *animal*, et per quam aliquid est *homo*; alioquin homo non verè esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine prædicetur. *Tertio* apparet hoc esse impossibile, per hoc quod una operatio animæ cùm fuerit intensa, impedit aliam. Quod nullo modo contingeret, nisi principium actio-

Ce qui ne sauroit absolument s'expliquer, si le principe de ces opérations n'étoit pas essentiellement un. Reste donc qu'il n'y a qu'une seule ame dans l'homme, et que cette ame est en même temps nutritive, sensitive et intellective. On peut même aisément s'expliquer qu'il en soit ainsi, si l'on considère la diversité des formes ou des espèces. Les espèces des choses et leurs formes diffèrent les unes des autres selon leur plus ou moins de perfection. Ainsi dans l'ordre des créatures, les êtres animés sont plus parfaits que les êtres inanimés, les animaux plus parfaits que les plantes, et l'homme plus parfait que les animaux privés de raison. Et dans chaque individu de ces divers genres, on peut également établir une gradation. C'est pour cela qu'Aristote, *Métaph.*, VIII, compare les espèces des choses aux nombres, lesquelles sont modifiées et changent en quelque sorte d'espèce par l'addition ou la soustraction de l'unité. Et ailleurs, *De anima*, II, il compare les diverses ames aux différentes espèces de figures, dont l'une contient l'autre; comme le pentagone, par exemple, contient le tétragone, et le dépasse. C'est ainsi que l'ame intellective contient dans sa propre vertu tout ce que possède l'ame sensitive des animaux et l'ame nutritive des plantes. De même donc qu'une surface qui forme un pentagone, n'est pas tétragone par une figure et pentagone par une autre, puisque la figure tétragone est surabondamment renfermée dans la figure pentagone; de même Socrate n'est pas homme par une ame et animal par une autre, mais il a ces deux qualités à la fois, par une seule et même ame (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'ame sensitive n'est pas incorruptible

(1) La philosophie du dix-huitième siècle n'avoit ni assez de railleries ni assez de sarcasmes contre les diverses sortes d'ames admises, disoit-elle, par les théologiens du moyen-âge. Les philosophes avoient-ils daigné lire saint Thomas? Très certainement non. Mais alors que devons-nous admirer le plus, de leur impudeur ou de leur ignorance? Nous ne pousserons pas l'indiscrétion jusqu'à comparer leurs théories à celles du docteur angélique. Il y auroit trop à rougir vraiment pour l'honneur de notre nation, si nous mettions le matérialisme grossier de la plupart d'entre eux en présence du spiritualisme élevé du grand métaphysicien.

---

num esset per essentiam unum. Sic ergo dicendum, quod eadem numero est anima in homine, sensitiva et intellectiva et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formæ differre ab invicem secundum *perfectius* et *minus perfectum*. Sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis. Et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Aristoteles in VIII. *Metaph.* (text. 20), assimilat species rerum numeris, qui differunt specie secundum additionem, vel substractionem unitatis. Et in II. *De anima* (text. 30 et 31), comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam : sicut pentagonum (1) continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quicquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies, quæ habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona (quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagona continetur ;) ita nec per aliam animam Socrates est *homo*, et per aliam *animal*, sed per unam et eamdem.

Ad primum ergo dicendum, quod anima sen-

(1) Ex græco πεντάγωνον quasi angulis quinque constans; ut tetragonum à quatuor angulis, quasi quadrangularis formæ vel figuræ.

parce qu'elle est sensitive ; c'est parce qu'elle est en outre intellective qu'elle est à l'abri de la corruption. Quand donc une ame est uniquement sensitive, elle est sujette à la corruption ; mais quand elle est intellective en même temps que sensitive, elle est incorruptible. Si la propriété de sentir ne donne pas, en effet, l'incorruptibilité, elle ne sauroit du moins l'ôter au principe intellectif.

2° Les formes ne sont rangées ni dans le genre ni dans l'espèce, ce sont les êtres composés qui sont ainsi classés. Or, l'homme est corruptible comme les autres animaux. Donc la différence qui se prend de la corruption et de l'incorruptibilité, différence qui provient des formes, ne fait pas que l'homme n'appartienne au même genre que les autres animaux.

3° L'embryon possède d'abord une ame purement sensitive, laquelle disparoît pour faire place à une ame plus parfaite, sensitive à la fois et intellective, comme nous le montrerons plus tard (2).

4° Il ne faut pas établir dans les choses réelles les différences qui sembleroient résulter de l'aspect sous lequel elles se présentent à notre raison, de notre manière de les comprendre ; car la raison peut saisir de différentes manières un seul et même objet. Puisque donc l'ame intellective, ainsi que nous l'avons dit, renferme dans sa vertu tout ce que possède l'ame sensitive, et au-delà, la raison peut considérer par abstraction ce qui tient aux facultés de l'ame sensitive comme quelque chose d'imparfait et de matériel. Et comme elle trouve cela de commun entre l'homme et les autres animaux, elle en tire la notion du genre ; et prenant ce en quoi l'ame intellective surpasse l'ame sensitive comme quelque chose de formel et de plus parfait, elle en tire la différence qui distingue l'homme.

(1) C'est là une opinion qui peut être admise ou rejetée, sans nuire à ce qu'il y a de profond dans la théorie principale, indépendamment des imperfections de détail, ou plutôt de l'étrangeté de la forme.

---

sitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva, sed ex hoc quod est intellectiva ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est ; quando verò cùm sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis. Licèt enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

Ad secundum dicendum, quòd formæ non collocantur in genere vel in specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incorruptibile, quæ est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

Ad tertium dicendum, quòd priùs embrio habet animam quæ est sensitiva tantum. Qua ablata, advenit perfectior anima quæ est simul sensitiva et intellectiva, ut infrà pleniùs ostendetur.

Ad quartum dicendum, quòd non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quæ consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere ; quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est, anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius, potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivæ, quasi quoddam imperfectum et materiale. Et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format ; id verò in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum, et ex eo format differentiam hominis.

ARTICLE IV.

Y a-t-il dans l'homme une forme autre que l'ame intellective?

Il paroît qu'il y a dans l'homme une autre forme, indépendamment de l'ame intellective. 1° Le Philosophe dit en effet, *De anima*, III : « L'ame est l'acte d'un corps naturel qui a la vie en puissance. » L'ame est donc par rapport au corps ce qu'est la forme par rapport à la matière. Mais le corps a une forme propre et substantielle par laquelle il est corps. Donc, antérieurement à l'ame, il y a dans le corps une certaine forme substantielle.

2° L'homme, et tout animal quelconque, est un être qui se meut lui-même. Or, tout être qui se meut lui-même se divise en deux parties, dont l'une est le moteur et l'autre le mobile ; c'est ce que démontre Aristote, *Physic.* VIII. Or le moteur, c'est l'ame ; donc l'autre partie doit être telle qu'elle puisse être mue. Mais la matière première ne peut être mue, *Physic.* V, puisque la matière première est un être seulement en puissance. Bien plus, tout ce qui est susceptible de mouvement est un corps. Donc il faut qu'il y ait dans l'homme, et dans tout animal, une autre forme substantielle qui constitue le corps.

3° L'ordre dans les formes s'établit d'après leurs rapports avec la matière première ; car ces mots *d'abord* et *ensuite* ne peuvent être dits que par rapport à un premier principe. Si donc il n'y avoit pas dans l'homme une forme substantielle antérieure à l'ame raisonnable, et que celle-ci affectât immédiatement la matière première, il s'ensuivroit qu'elle rentreroit dans l'ordre des formes les moins parfaites, qui sont celles qui s'attachent immédiatement à la matière.

4° Le corps humain est un corps mixte. Or le mélange ne peut avoir lieu quant à la matière seulement, il n'en résulteroit alors que la corrup-

---

ARTICULUS IV.

Utrùm in homine sit alia forma præter animam intellectivam.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd in homine sit alia forma præter animam intellectivam. Dicit enim Philosophus, in III. *De anima* (text. 4 et 5), quod « anima est actus corporis physici potentia vitam habentis. » Comparatur igitur anima ad corpus, sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem, per quam est corpus. Ergo ante animam præcedit in corpore aliqua forma substantialis.

2. Præterea, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum, dividitur in duas partes, quarum una est movens, et alia est mota, ut probatur in VIII. *Physic.* (text. 30). Pars autem movens est anima : ergo oportet quod alia pars sit talis quæ possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur in V. *Physic.* (text. 4), cùm sit ens solum in potentia ; quinimo omne quod movetur est corpus. Ergo oportet quod in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

3. Præterea, ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam. *Prius* enim et *posterius* dicitur per comparationem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine aliqua forma substantialis præter animam rationalem, sed immediatè materiæ primæ inhæreret ; sequeretur quòd esset in ordine imperfectissimarum formarum, quæ immediate inhærent materiæ.

4. Præterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non fit secundum materiam tantum, quia tunc esset corruptio sola.

tion pure ; il faut donc que les formes des divers éléments subsistent dans le corps mixte, et ce sont là des formes substantielles. Donc il y a dans le corps humain d'autres formes substantielles, indépendamment de l'ame intellective.

Mais c'est le contraire qu'il faut établir : une chose ne peut avoir qu'un être substantiel ; mais c'est la forme substantielle qui donne l'être substantiel ; donc une chose ne peut avoir qu'une forme substantielle. Et l'ame étant la forme substantielle de l'homme, il est impossible d'admettre dans l'homme une autre forme substantielle que l'ame intellective (1).

(Conclusion. — L'ame humaine étant unie au corps comme la forme qui lui communique sa raison d'être, il est impossible qu'il y ait dans l'homme une autre forme que l'ame intellective.)

Il faut dire en premier lieu, que si l'on posoit en principe que l'ame intellective est unie au corps, non comme sa forme, mais uniquement comme son moteur, ainsi que les platoniciens l'ont voulu, il faudroit reconnoître en effet qu'il y a dans l'homme une autre forme substantielle qui constitue l'être du corps avant qu'il soit mû par l'ame. Mais si l'ame intellective est unie au corps comme sa forme substantielle, ainsi que nous l'avons déjà démontré, il est impossible qu'on trouve dans l'homme une autre forme substantielle que l'ame. Pour mettre cette vérité dans tout son jour, il faut considérer que la forme substantielle diffère de la forme accidentelle, en ce que cette dernière ne donne pas l'être purement et simplement, mais bien telle sorte d'être. Ainsi la chaleur ne fait pas que son sujet existe, mais uniquement qu'il soit chaud. Voilà pourquoi,

(1) Dans cette thèse, qui n'est que le corollaire des trois précédentes, l'auteur pousse dans leurs derniers retranchements l'erreur des panthéistes et celle des platoniciens. C'est là, on peut le dire, l'instinct des esprits supérieurs. Ils savent, eux, que le mal de l'intelligence, comme parle un poëte contemporain de saint Thomas, est comme tous les autres maux de la nature, et qu'il suffit d'en laisser subsister un reste quelconque, pour que ce reste devienne un germe d'autant plus fécond qu'il est plus funeste. Mais on peut dire aussi qu'aucun philosophe n'a possédé ce sublime instinct plus parfaitement que le docteur angélique.

Oportet ergo quod remaneant formæ elementorum in corpore mixto, quæ sunt formæ substantiales. Ergo in corpore humano sunt aliæ formæ substantiales præter animam intellectivam.

Sed contra, unius rei est unum *esse* substantiale ; sed forma substantialis dat *esse* substantiale : ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis, quam anima intellectiva.

(Conclusio. — Cùm anima humana uniatur corpori ut forma dans illi *esse* simpliciter, impossibile est esse in homine aliam formam præter animam intellectivam.)

Respondeo dicendum, quòd si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt, necesse esset dicere quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab anima mobile in suo *esse* constitueretur. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra jam diximus, impossibile est quod aliqua forma substantialis præter eam inveniatur in homine. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod forma substantialis in hoc à forma accidentali differt, quia forma accidentalis non dat *esse* simpliciter, sed *esse* tale ; sicut calor facit suum subjectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideo cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri vel generari

quand survient une forme accidentelle, on ne dit pas qu'une chose est faite ou engendrée sans restriction, on dit seulement qu'elle est faite telle, qu'elle prend tel mode d'existence. Et pareillement, quand la forme accidentelle disparoît, on ne dit pas qu'une chose se corrompt absolument, on dit qu'elle se corrompt sous un rapport. Mais la forme substantielle donne l'être purement et simplement; et voilà pourquoi, quand cette forme a lieu, on dit qu'une chose est faite absolument, et quand elle disparoît, qu'une chose se corrompt absolument. C'est pour cela que les anciens philosophes naturalistes qui admettoient que la matière première étoit un être en acte, comme, par exemple, le feu, l'air et les autres choses de même genre, disoient que rien n'est fait ou corrompu absolument, et que tout ce qu'on dit être *fait*, n'étoit simplement qu'*altéré*, *Physic.* I. Si donc il se trouvoit qu'indépendamment de l'ame intellective, il préexistât dans la matière une autre forme substantielle quelconque par laquelle le sujet de l'ame fût un être en acte, il s'ensuivroit que l'ame ne donneroit pas l'être absolument, que dès lors l'ame ne seroit pas une forme substantielle, et ultérieurement que la présence de l'ame ne constitueroit pas une génération véritable ni sa disparition une corruption absolue, mais seulement une corruption relative; ce qui est évidemment faux. Il faut donc en revenir à dire qu'il n'y a dans l'homme aucune forme substantielle autre que l'ame intellective, et que cette ame qui contient virtuellement l'ame sensitive et l'ame nutritive, contient aussi virtuellement toutes les formes inférieures, et fait par elle-même ce que ces formes font dans les autres sujets. Cela doit se dire également de l'ame sensitive dans les animaux privés de raison, de l'ame nutritive dans les plantes, et universellement des formes les plus parfaites par rapport aux formes inférieures.

Je réponds aux arguments : 1° Aristote ne dit pas uniquement que l'ame soit l'acte du corps, mais bien « l'acte d'un corps naturel organisé

---

simpliciter, sed fieri tale aut aliquo modo se habens. Et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat *esse* simpliciter. Et ideo per ejus adventum dicitur aliquid simpliciter generari, et per ejus recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, putà ignem aut aerem, aut aliquid hujusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter, sed omne *fieri* statuerunt *alterâri*, ut dicitur in I. *Phys.* (text. 3). Si igitur ita esset quod præter animam intellectivam præexisteret quæcunque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animæ esset ens in actu, sequeretur quod anima non daret *esse* simpliciter, et per consequens quod non esset forma substantialis, et quod per adventum animæ non esset generatio simpliciter, neque per ejus recessum corruptio simpliciter, sed solùm secundum quid. Quæ sunt manifestò falsa. Unde dicendum est, quod nulla alia forma substantialis est in homine, nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa, sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quicquid imperfectiores formæ in aliis faciunt. Et similiter est dicendum de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus respectu imperfectarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Aristoteles non dicit animam esse actum corporis tantùm,

et qui a la vie en puissance, » puissance qui n'implique nullement la négation de l'ame. D'où il résulte clairement que dans l'idée du sujet dont l'ame est l'acte se trouve renfermée l'idée de l'ame ; comme quand on dit que la chaleur est l'acte d'un corps chaud, et la lumière l'acte d'un corps lumineux, on n'entend pas que le corps lumineux existe sans la lumière, mais uniquement que ce corps est tel par la lumière. Pareillement donc, quand on dit que l'ame est l'*acte d'un corps*, etc....., on entend que c'est par l'ame que ce corps est un corps humain, un corps organisé et possédant la vie en puissance. Or, l'acte premier est ainsi nommé par rapport à l'acte second qui est l'opération elle-même. Une telle puissance ne sauroit donc exclure ou repousser l'idée de l'ame.

2° L'ame n'est pas le moteur du corps en vertu de son être propre qui fait qu'elle est unie au corps comme sa forme, mais bien par une puissance motrice dont l'acte présuppose un corps déjà en acte par le moyen de l'ame ; l'ame est ainsi le moteur en vertu de sa force motrice, et le corps animé est le mobile.

3° Dans la matière, il faut distinguer différents degrés de perfection, comme être, vivre, sentir et comprendre. Or, comme chaque degré surajouté est plus parfait que le précédent, la forme qui ne donne que le premier degré à la matière est ainsi la moins parfaite ; tandis que la forme qui donne le premier, le second et le troisième degré, et ainsi de suite, est la plus parfaite, sans laisser d'affecter immédiatement la matière.

4° Avicenne prétend, il est vrai, que les formes substantielles des divers éléments subsistent tout entières dans le corps mixte, et que la fusion se fait en ce que les propriétés opposées des éléments sont ramenées à une sorte de moyen terme. Mais cela est impossible ; car les diverses ormes des éléments ne peuvent exister que dans les parties diverses de la matière, et dans cette diversité doivent nécessairement être comprises

---

sed « actum corporis physici organici potentia vitam habentis, » et quod talis potentia non abjicit animam. Unde manifestum est, quod in eo cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur; eo modo loquendi, quo calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi, non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur, quod anima est *actus corporis*, etc., quia per animam, et est *corpus*, et est *organicum*, et *est potentia vitam habens*. Sed actus primus dicitur respectu actus secundi, qui est operatio; talis enim potentia est non abjiciens, id est non excludens animam.

Ad secundum dicendum, quòd anima non movet corpus per *esse* suum, secundum quod unitur corpori ut forma, sed per potentiam motivam, cujus actus præsupponit jam corpus effectum in actu per animam : ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

Ad tertium dicendum, quòd in materia considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire, et intelligere; semper autem secundum superveniens priori perfectius est : forma ergo quæ dat solum primum gradum perfectionis materiæ, est imperfectissima; sed forma quæ dat primum, et secundum et tertium, et sic deinceps, est perfectissima, et tamen materiæ immediata.

Ad quartum dicendum, quòd Avicenna posuit formas substantiales elementorum integras remanere in mixto, mixtionem autem fieri secundum quod contrariæ qualitates elementorum reducuntur ad medium. Sed hoc est impossibile; quia diversæ formæ elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiæ, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones,

les dimensions des corps, dimensions sans lesquelles la matière divisible ne sauroit exister. Or, la matière ne peut avoir les dimensions voulues que dans le corps, et différents corps ne peuvent exister dans un même lieu; il s'ensuit que les éléments occupent des points distincts dans le corps mixte, et que par conséquent il n'y a pas de véritable mélange ou fusion, du moins dans un sens absolu, et que s'il y a mélange, c'est uniquement dans ce sens que des parties très-petites se trouvent rapprochées ou juxtaposées. Averrhoès, de son côté, *De cœlo*, III, veut que les formes des éléments soient, à raison de leur imperfection, comme un moyen terme entre les formes accidentelles et les formes substantielles, et qu'étant ainsi susceptibles de plus ou de moins, elles se prêtent au mélange, entrent aisément en fusion, de sorte qu'il en résulte une seule forme. Mais cela est moins possible encore; car l'être substantiel de chaque chose est en lui-même indivisible, de sorte que toute addition ou soustraction en change l'espèce, comme il arrive dans les nombres, *Métaph.* VIII. Il est donc impossible qu'une forme substantielle quelconque soit susceptible de plus ou de moins. Et ce qui est tout aussi impossible, c'est qu'il y ait un terme moyen entre la substance et l'accident. Voilà pourquoi il faut dire avec le Philosophe, *De generat.* I, que les formes des éléments demeurent dans le corps mixte, non en acte, mais virtuellement; car les propriétés des éléments subsistent en effet, quoique d'une manière vague, et en elles se trouve la vertu des formes élémentaires. La propriété d'un tel mélange est la disposition propre à la forme substantielle du corps mixte, comme d'une pierre, par exemple, ou d'un corps animé.

---

sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensioni subjecta non invenitur nisi in corpore; diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco; unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm, et ita non erit vera mixtio, quæ est secundum totum, sed mixtio ad sensum, quæ est secundum minima juxta se posita. Averrhoes autem posuit in III. *de Cœlo* (text. 67), quod formæ elementorum propter sui imperfectionem sunt mediæ inter formas accidentales, et substantiales; et ideo recipiunt *magis* et *minus*, et ideo remittuntur in mixtione, et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma. Sed hoc est etiam magis impossibile. Nam *esse* substantiale cujuslibet rei in indivisibili consistit, et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in VIII. *Metaph.* (text. 10). Unde impossibile est, quod forma substantialis quæcunque recipiat *magis* et *minus*. Nec minùs est impossibile, aliquid esse medium inter substantiam et accidens. Et ideo dicendum est secundum Philosophum in primo de generatione, quod formæ elementorum manent in mixto, non actu, sed virtute; manent enim qualitates propriæ elementorum, licet remissè, in quibus est virtus formarum elementarium. Et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animati cujuscumque.

ARTICLE V.

Y a-t-il des rapports de convenance entre l'ame intellective et le corps auquel elle est unie?

Il paroît que l'ame intellective n'est pas unie à un tel corps d'une manière convenable. 1° La matière, en effet, doit être en rapport avec la forme. Mais l'ame intellective est une forme incorruptible. Donc elle ne peut convenablement être unie à un corps corruptible.

2° L'ame intellective est une forme éminemment immatérielle; et ce qui le prouve, c'est qu'elle possède un genre d'opération à laquelle ne participe nullement la matière corporelle. Or, plus un corps est subtil et moins il tient de la matière. L'ame devroit donc être unie à un corps extrêmement subtil, tel que le feu, par exemple, et non à un corps mixte et principalement terrestre.

3° Comme la forme est le principe de l'espèce, il est impossible que d'une même forme proviennent diverses espèces. Or, l'ame intellective est une forme unique. Donc il est impossible qu'elle soit unie à un corps composé de parties de différentes espèces.

4° Il convient que la forme la plus parfaite s'attache au suppôt le plus parfait. Or, l'ame intellective est la plus parfaite de toutes les ames. Comme il arrive néanmoins que les corps des animaux autres que l'homme tiennent de la nature certains avantages dont le corps de l'homme est privé, tels que, par exemple, le poil au lieu de vêtement et les ongles au lieu de chaussures, et pour armes, enfin, des griffes, des dents et des cornes; il semble que l'ame intellective n'auroit pas dû être unie à un corps imparfait et dépourvu de tous ces avantages.

ARTICULUS V.

Utrùm anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur. Materia enim debet esse proportionata formæ. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

2. Præterea, anima intellectiva est forma maximè immaterialis, cujus signum est quod habet operationem in qua non communicat materia corporalis. Sed quantò corpus est subtilius, tantò minus habet de materia. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, putà igni, et non corpori mixto et magis terrestri (2).

3. Præterea, cum forma sit principium speciei, ab una forma non proveniunt diversæ species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

4. Præterea, perfectioris formæ debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cùm igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, putà pilorum loco vestium, et ungularum loco calceamentorum, habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes, et cornua; videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto, tanquam talibus auxiliis privato.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 8, quæst. 5, art. 3 ad 2; et II, *Sent.*, dist. 1, quæst. 2; art. 5; et in quæst. 8, disput. *De malo*, quæst. 5, art. 3; et *De spiritualibus creaturis*, art. 7, et *De anima*, art. 8.

(2) Supple ad pleniorem sensum : *Et multò magis non deberet uniri corpori terrestri* : non enim illud *magis terrestri* comparativè accipiendum quasi *quod plus habent de* compositione terræ; sed sensus est quem reponimus, quia inter corpora mixta crassius est terrestre.

Mais le contraire résulte de ce que dit le Philosophe, *De anima.*, III, en établissant que l'ame est l'acte d'un corps naturel organisé et possédant la vie en puissance.

(Conclusion. — L'ame intellective possédant au suprême degré la faculté de sentir, il a fallu que le corps auquel elle est unie, fût un corps mixte et qui eût plus que tous les autres une juste proportion d'éléments divers, tels qu'est le corps humain.)

Nous devons dire d'abord que la forme n'étant pas pour la matière, mais au contraire la matière pour la forme, c'est dans la nature de la forme qu'il faut chercher la raison d'être de la matière, et non suivre une marche opposée. Or, l'ame intellective occupe, comme nous l'avons déjà dit, dans l'ordre de la nature le rang le plus inférieur parmi les substances intellectuelles, et cela pour la raison qu'elle ne possède pas naturellement la connoissance de la vérité, comme la possèdent les anges, et qu'elle est obligée de la chercher dans les choses visibles, et par-là même au moyen des sens, ainsi que l'explique saint Denis, *De div. Nom.*, VII. Mais la nature ne fait défaut à aucun être dans les choses nécessaires; il a donc fallu que l'ame intellective possédât non-seulement la faculté de comprendre, mais celle encore de sentir. Or, la sensation n'a lieu qu'au moyen d'un instrument corporel; il a donc fallu que l'ame intellective ait été unie à un corps qui pût être l'organe ou l'instrument de la sensation. Or, le tact est comme la base de tous les autres sens; et pour que le tact s'exerce, il faut qu'il soit placé entre des choses contraires, comme le chaud et le froid, l'humide et le sec, et ainsi de suite; car ce sont là les choses que le tact saisit, par la raison qu'il est en puissance par rapport aux contraires et qu'il peut ainsi les sentir. Il suit de là que plus l'organe du tact se trouve placé dans une heureuse égalité de tempérament, et plus il sera délicat et sensible. Mais l'ame intellective possède au plus haut degré la faculté de sentir, d'après ce principe

---

Sed contra est, quod dicit Philosophus in III. *De anima*, quod anima est actus corporis physici, organici, potentia vitam habentis.

(Conclusio. — Cùm anima intellectiva habeat completissimè virtutem sensitivam, oportuit corpus cui anima unitur, esse corpus mixtum, inter alia magis reductum ad complexionis æqualitatem, quale est corpus humanum.)

Respondeo dicendum, quòd cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam, ex forma oportet rationem accipere quare materia sit talis, et non è converso. Anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, secundum naturæ ordinem, infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet, in tantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut angeli, sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus per viam sensus, ut Dionysius dicit VII. cap. *De div. Nom.* Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit, quòd anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensus non fit sine corporeo instrumento; oportuit igitur animam intellectivam tali corpori uniri, quod possit esse conveniens organum sensus. Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactus requiritur, quod sit medium inter contraria, quæ sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia; quorum est tactus apprehensivus; sic enim est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. Unde quantò organum tactus fuerit magis reductum ad æqualitatem complexionis, tanto perceptibilior erit

posé par saint Denis *De div. Nom.*, XLV : « ce qui est dans un être inférieur, se trouve d'une manière plus parfaite dans l'être supérieur. » D'où il résulte que le corps auquel est unie une ame intellective devoit être un corps mixte et celui de tous qui se trouveroit établi dans une plus grande égalité de tempérament. C'est pour cela que l'homme est de tous les animaux celui qui possède le tact le plus délié, et que parmi les hommes « ceux qui ont le sens du tact le plus parfait, sont également ceux qui possèdent le plus d'intelligence. » Le Philosophe avoit dit que « les hommes d'un corps délicat étoient ceux qui montroient le plus d'aptitude pour les choses intellectuelles, » *De anima*, II.

Je réponds aux arguments : 1° On pourroit éluder peut-être cette première objection en disant que le corps de l'homme étoit incorruptible avant le péché. Mais cette réponse ne me paroît pas suffisante. En effet, le corps de l'homme avant le péché étoit immortel, non par nature, mais par un don de la grace divine; sans cela l'immortalité ne lui eût pas été ravie par le péché, pas plus qu'elle ne l'a été au démon. Il faut donc répondre autrement et dire que dans la matière il y a deux conditions : l'une en vertu de laquelle elle est mise en rapport avec sa forme, et l'autre qui résulte de sa propre nature et de ses dispositions antérieures. Ainsi l'ouvrier choisit pour former une scie une matière, telle que le fer, propre à couper les corps durs; mais les dents de la scie sont sujettes à s'émousser ou à se rouiller, ce qui tient à la nature même de la matière. C'est ainsi qu'il faut à l'ame intellective un corps d'une complexion bien proportionnée dans ses éléments; mais la nature même de la matière fait que ce corps est toujours corruptible. Si l'on dit que Dieu eût pu la soustraire à cette nécessité, on doit répondre que « dans la constitution des choses naturelles, il ne faut pas considérer ce que Dieu eût pu

---

tactus. Anima autem intellectiva habet completissimè virtutem sensitivam, quia « quod est inferioris, præexistit perfectius in superiori, » ut dicit Dionysius in lib. *De div. Nom.* Unde oportuit corpus, cui unitur anima intellectiva, esse corpus mixtum, et inter omnia alia magis reductum ad æqualitatem complexionis. Et propter hoc, homo inter omnia animalia melioris est tactus, et inter ipsos homines, « qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus. » Cujus signum est quod « molles carne benè aptos mente videmus, » ut dicitur in secundo *De anima* (text. 94).

Ad primum ergo dicendum, quòd hanc objectionem aliquis forte vellet evadere per hoc quod diceret corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse. Sed hæc responsio non videtur sufficiens. Quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiæ divinæ donum; alioquin immortalitas ejus per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas dæmonis (1). Et ideo aliter dicendum est quod in materia duplex conditio invenitur. Una quæ eligitur ad hoc quod sit conveniens formæ; alia quæ ex necessitate consequitur priorem dispositionem. Sicut artifex ad formam serræ eligit materiam ferream, aptam ad secandum dura; sed quod dentes serræ hebetari possint, et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiæ. Sic igitur, et animæ intellectivæ debetur corpus quod sit æqualis complexionis : ex hoc autem, de necessitate materiæ, sequitur quòd sit corruptibile. Si quis verò dicat quod Deus potuit hanc necessitatem vitare, dicendum est

(1) Juxta illud quod libro *De divinis Nominibus* cap. 4, Dionysius dicit *naturalia omnia* post peccatum in illis remansisse : nihil autem est magis in illis naturale, quàm quòd sunt immortales.

faire, mais bien ce qui est dans l'ordre même de la nature; » ainsi que s'explique saint Augustin, *Super Genes. ad litt.*, II. Dieu, du reste, y pourvoit et nous donne un remède contre la mort dans le bienfait de la grace.

2° L'ame intellective n'a pas besoin d'être unie à un corps à raison précisément de son opération intellectuelle, mais bien à raison de sa faculté sensitive, qui ne peut s'exercer que par un organe prédisposé à cela par sa propre complexion. C'est pour cela que l'ame intellective a dû être unie à un corps ainsi composé, et non point à un élément simple, ni même à un corps mixte où domineroit, par exemple, le feu relativement à la quantité; car alors il n'y auroit plus égalité de complexion, puisque le feu régneroit sur l'ensemble par son activité. Ce corps dont la complexion résulte de l'égalité des éléments qui le composent, revêt une sorte de dignité, par cela même qu'il s'éloigne des éléments contraires; et en cela il est comme assimilé à un corps céleste.

3° Les parties diverses d'un corps animé, tels que l'œil, la main, la chair, les os et toutes les autres, ne forment pas une espèce différente, mais forment un tout complet. On ne peut donc pas dire qu'elles appartiennent, à proprement parler, à des espèces différentes, mais bien qu'elles sont les différentes parties d'un tout. Et en cela il faut voir un rapport de plus avec l'ame intellective qui, étant une dans son essence, est cependant multiple dans ses facultés et d'autant plus parfaite; elle a donc besoin pour ses diverses opérations que le corps qui lui est uni, présente des dispositions diverses dans les différentes parties qui le constituent. Voilà pourquoi nous remarquons une plus grande diversité de parties dans les animaux plus parfaits par rapport à ceux qui le sont moins, et dans ceux-ci par rapport aux plantes.

4° L'ame intellective, étant capable de comprendre les choses universelles, possède une faculté qui l'élève vers l'infini. Volà pourquoi la na-

---

quod « in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturæ rerum conveniat, » ut Augustinus dicit II. *Super Gen. ad lit.* (cap. 1). Providit tamen Deus, adhibendo remedium contra mortem per gratiæ donum.

Ad secundum dicendum, quòd animæ intellectivæ non debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se, sed propter sensitivam virtutem, quæ requirit organum æqualiter complexionatum. Et ideo oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto in quo excederet ignis secundum quantitatem; quia non posset esse æqualitas complexionis, propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus æqualiter complexionatum quamdam dignitatem, per hoc quod est remotum à contrariis. In quo quodammodo assimilatur corpori cœlesti.

Ad tertium dicendum, quòd partes animalis, ut oculus, manus, caro, et os, et hujusmodi, non sunt in specie, sed totum. Et ideo non potest dici propriè loquendo, quòd sint diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animæ intellectivæ, quæ quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute : et ideo ad diversas operationes indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus, quod major est diversitas partium in animalibus perfectis, quam in imperfectis, et in his quam in plantis.

Ad quartum dicendum, quòd anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva,

ture n'a pu imposer à un tel être des appréciations déterminées, pas même des moyens invariables pour se protéger contre ses ennemis ou contre les saisons; comme elle l'a fait pour les autres animaux dont l'ame n'a d'appréhension et de puissance qu'à l'égard de certaines choses déterminées. Mais à la place de tous ces secours prodigués aux autres animaux, l'homme tient de la nature la raison d'abord et puis les mains qui sont comme les organes des organes, puisque par leur moyen l'homme peut se pourvoir d'instruments d'une infinité de genres et propres à produire une infinité d'effets (1).

ARTICLE VI.

L'ame est-elle unie au corps au moyen de certaines dispositions accidentelles?

Il paroît que l'ame intellective est unie au corps au moyen de certaines dispositions accidentelles. 1° Toute forme, en effet, s'applique à une matière qui lui est propre et qui a été disposée pour elle. Or les dispositions de la matière à l'égard de la forme ne sont que de purs accidents. Donc certains accidents sont préconçus dans la matière avant la forme substantielle, et par conséquent avant l'ame qui est elle-même cette forme.

2° Diverses formes de la même espèce exigent diverses parties de matière. Or ces diverses parties ne peuvent être conçues que par la division de la quantité, et par là même de la dimension. Donc il faut concevoir les dimensions dans la matière avant d'y concevoir les formes substantielles qui sont multiples dans la même espèce.

3° Un être spirituel ne peut être appliqué à un corps que par un contact

(1) S'il est bon de ne laisser échapper aucun des aperçus particuliers renfermés dans cette théorie, il est surtout nécessaire de la considérer dans son ensemble. Rien d'aussi profond ni de plus beau n'a été dit, que nous sachions, sur la nature et la dignité du corps humain. Nous ne trouverions à comparer à cela qu'un passage de Tertullien sur le même sujet, dans son Traité *De la résurrection de la chair*. S. Thomas reviendra sur cette théorie pour la développer.

---

habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari à natura vel determinatæ existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia, vel defensionem vel tegumentum, sicut aliis animalibus, quorum animæ habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata. Sed loco horum omnium homo habet naturaliter rationem et manus quæ sunt organa organorum : quia per ea homo potest sibi præparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.

ARTICULUS VI.

Utrùm anima intellectiva uniatur corpori mediantibus dispositionibus accidentalibus.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus. Omnis enim forma est in materia sibi propria et disposita. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quædam. Ergo oportet præintelligi accidentia aliqua in materia ante formam substantialem, et ita ante animam, cùm anima sit quædam substantialis forma.

2. Præterea, diversæ formæ unius speciei requirunt diversas materiæ partes. Diversæ autem partes non possunt intelligi nisi secundum divisionem dimensivarum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materia, ante formas substantiales, quæ sunt multæ unius speciei.

3. Præterea, spirituale applicatur corporali

(1) De his etiam *Cont. Gent.*, lib. I, cap. 71; et quæst. 13, *De verit.*, art. 4; et quæst. 4.

virtuel ou de vertu. Or la vertu de l'ame n'est autre chose que sa puissance. Donc l'ame ne paroît être unie au corps qu'au moyen de cette puissance qui est comme un accident.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; car l'accident est postérieur à la puissance, soit par rapport au temps, soit par rapport à la raison, *Metaph.* VII. Nulle forme accidentelle ne peut donc être conçue dans la matière avant l'ame elle-même qui est sa forme substantielle.

(Conclusion. — Comme c'est l'ame intellective qui donne à l'homme l'être substantiel purement et simplement, il est impossible que cette ame soit unie au corps par le moyen de certaines dispositions accidentelles.)

Il faut reconnoître que si l'ame étoit unie au corps comme son moteur seulement, rien n'empêcheroit, bien plus il seroit nécessaire qu'il y eût certaines dispositions intermédiaires entre l'ame et le corps, à savoir : de la part de l'ame, la puissance par laquelle elle imprimeroit le mouvement au corps; et de la part du corps, une certaine aptitude à être mû par l'ame. Mais si l'ame intellective est unie au corps comme sa forme substantielle, ainsi que nous l'avons établi plus haut, il est impossible qu'une disposition accidentelle quelconque intervienne comme moyen entre le corps et l'ame, pas plus qu'entre une forme substantielle, quelle qu'elle soit, et sa matière. Et la raison de cela est que, comme la matière est en puissance par rapport à tous les actes dans un certain ordre, il faut que ce qui est purement le premier de ces actes soit aussi la première chose conçue dans la matière. Or le premier de tous les actes c'est l'être. Il est donc impossible de comprendre que la matière ait, par exemple, telle chaleur ou telle quantité, avant d'être en acte. Mais la matière est en acte par la vertu de sa forme substantielle, laquelle donne l'être absolument et simplement, comme nous l'avons déjà dit. Donc il

---

per contactum virtutis. Virtus autem animæ est ejus potentia. Ergo videtur quòd anima unitur corpori mediante potentia quæ est quoddam accidens.

Sed contra est, quod accidens est posterius substantia et tempore, et ratione, ut dicitur in VII. *Metaph.* (text. 4). Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materia ante animam, quæ est forma substantialis.

(Conclusio. — Cùm anima intellectiva det homini *esse* substantiale et simpliciter, impossibile est uniri ipsam corpori mediantibus accidentalibus dispositionibus.)

Respondeo dicendum, quòd si anima uniretur corpori solum ut motor, nihil prohiberet, imò magis necessarium esset, esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus, potentiam scilicet ex parte animæ, per quam moveret corpus, et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab anima mobile. Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut jam suprà dictum est (art. 1), impossibile est, quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et hujus ratio est, quia cùm materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam, oportet quod id quod est primum simpliciter in actibus, primò in materia intelligatur. Primum autem inter omnes actus est *esse;* impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam vel quantam, quàm esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quæ facit esse simpliciter, ut jam dictum est (art. 4). Unde impossibile est, quòd quæcumque dispositiones accidentales præexis-

De malo, art. 4; et *De spiritualibus creaturis*, art. 3; et *De anima*, art. 9 et 10, et in II, lib. *De anima*, lect. 1.

est impossible que des dispositions accidentelles préexistent dans la matière avant la forme substantielle, c'est-à-dire, avant l'ame.

Je réponds aux arguments : 1° La forme la plus parfaite contenant virtuellement, ainsi que nous l'avons dit, tout ce qui est renfermé dans les formes inférieures, cette première forme, en demeurant toujours la même, agit sur la matière et la complète selon les différents degrés de perfection qu'elle possède. Car c'est par une seule et même forme que l'homme est d'abord un être en acte, puis un corps, un être vivant, un animal, et enfin un homme. Il est bien évident qu'à chaque genre se rapportent des accidents particuliers. De même donc que la matière est conçue comme être avant de l'être comme corps, et ainsi de suite ; de même les accidents propres à l'être y sont compris avant ceux qui sont propres au corps. Et de cette sorte on peut admettre dans la matière certaines dispositions qui précèdent la forme, non quant à l'effet réel et complet, mais quant à l'ordre des idées.

2° Les dimensions inhérentes à la quantité sont des accidents qui résultent de la nature même du corps, puisque cela est renfermé dans l'idée même de la matière. D'où il suit que la matière déjà comprise comme corps et avec les dimensions propres à cette nature, peut ensuite être comprise comme formant des parties distinctes et qui la rendent apte à recevoir diverses formes suivant les degrés de perfection qu'elle doit acquérir. Car quoique ce soit bien la même forme quant à l'essence qui donne à la matière ses différents degrés de perfection, ainsi que nous l'avons expliqué, on peut la considérer abstractivement comme des formes diverses.

3° La substance spirituelle qui n'est unie au corps que comme moteur, lui est unie par sa puissance ou sa vertu. Mais l'ame intellective qui est unie au corps comme sa forme et par son essence, le dirige aussi et le fait mouvoir par sa puissance ou sa vertu.

---

tant in materia ante formam substantialem, et per consequens ante animam.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut ex prædictis patet, forma perfectior virtute continet quicquid est inferiarum formarum ; et ideo, una et eadem existens perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est *ens actu*, et per quam est *corpus*, et per quam est *vivum*, et per quam est *animal*, et per quam est *homo*. Manifestum est autem quod unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia præintelligitur perfecta secundum *esse*, ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis : ita præintelliguntur accidentia quæ sunt propria entis, ante corporeitatem. Et sic præintelliguntur dispositiones in materia ante formam, non quantum ad omnem ejus effectum, sed quantum ad posteriorem.

Ad secundum dicendum, quòd dimensiones quantitativæ sunt accidentia consequentia corporeitatem, quæ toti materiæ convenit. Unde materia jam intellecta sub corporeitate et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes : ut sic accipiat diversas formas, secundum ulteriores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam, quæ diversos perfectionis gradus materiæ attribuit, ut dictum est (art. 4), tamen secundum considerationem rationis differt.

Ad tertium dicendum, quòd substantia spiritualis quæ unitur corpori solum ut motor, unitur ei per potentiam et virtutem. Sed anima intellectiva corpori unitur ut forma, per suam essentiam, administrat tamen ipsum et movet per suam potentiam et virtutem.

ARTICLE VII.

L'ame est-elle unie au corps animé par l'intermédiaire d'un autre corps?

Il paroît que l'ame est unie au corps animé par l'intermédiaire d'un autre corps. 1° Saint Augustin, *Sup. Gen. ad litt.*, III, 5, dit : « l'ame regit le corps au moyen de la lumière, c'est-à-dire, par l'air et le feu qui sont les corps les plus semblables à l'esprit. » Mais l'air et le feu sont réellement des corps. Donc l'ame est unie au corps humain au moyen d'un autre corps.

2° Une chose qui, en disparoissant, détruit l'union de deux êtres, est sans doute le moyen qui les unit. Mais quand le souffle disparoît, l'ame est séparée du corps. Donc le souffle qui est un certain corps très-subtil, sert d'intermédiaire dans l'union du corps et de l'ame.

3° Les choses qui sont extrêmement séparées ne peuvent être unies que par un terme moyen. Mais l'ame intellective est extrêmement distante du corps, puisqu'elle est immatérielle et incorruptible. Donc elle ne peut être unie à ce corps que par le moyen d'un autre qui soit incorruptible; ce qui doit avoir lieu par le moyen d'une lumière céleste qui réunit et résume tous les éléments dans son unité.

Mais le contraire résulte de ce que dit le Philosophe, *De anima*, II : « il n'est pas besoin de demander si l'ame et le corps forment un seul être, pas plus qu'on ne le demande de la cire et de la figure dont elle porte l'empreinte. » Or la figure est unie à la cire sans l'intermédiaire d'aucun corps. Donc il en est de même de l'ame par rapport au corps humain.

(Conclusion. — Comme l'ame est unie au corps, non comme moteur seulement, mais comme forme, il est impossible que cette union ait lieu par l'intermédiaire d'un autre corps.)

Il faut avouer que si l'ame étoit, comme le pensent les Platoniciens,

---

ARTICULUS VII.

Utrùm anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore.

Ad septimum sic proceditur. Videtur quòd anima unitur corpori animalis mediante aliquo corpore. Dicit enim Augustinus III. *Super Gen. ad lit.* (cap. 5), quod « anima per lucem, id est, ignem et aerem, quæ sunt similiora spiritui, corpus administrat. » Ignis autem et aer sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.

2. Præterea, id quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deliciente spiritu, anima à corpore separatur. Ergo spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animæ.

3. Præterea, ea quæ sunt multum distantia, non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva multum distat à corpore, et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quod uniatur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile. Et hoc videtur esse aliqua lux cœlestis, quæ conciliat elementa, et redigit in unum.

Sed contra est, quod ait Philosophus in II. *De anima* (text. 7), quod « non oportet quærere si unum est anima et corpus, sicut neque ceram et figuram. » Sed figura unitur ceræ nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.

(Conclusio. — Cùm anima uniatur corpori non ut motor tantum, sed ut forma, impossibile est uniri corpori hominis, vel cujuscumque animalis mediante aliquo corpore.)

Respondeo dicendum, quòd si anima secundum Platonicos corpori uniretur solum ut mo-

unie au corps comme simple moteur, on devroit en effet admettre qu'entre l'ame de l'homme ou de tout autre animal et le corps, il se trouveroit d'autres corps pour intermédiaires. Il est naturel en effet qu'un moteur n'agisse sur un objet éloigné que par des moyens qui l'en rapprochent. Mais si l'ame est unie au corps comme sa forme, ainsi que nous l'avons démontré, il est dès-lors impossible qu'elle lui soit unie par le moyen d'un autre corps. Et la raison de cela est qu'une chose est *une* de la même manière qu'elle est *être*. Mais la forme par elle-même fait qu'une chose est en acte, puisqu'il est de l'essence de la forme d'être un acte; or, la forme ne donne l'être par aucun autre moyen qu'elle-même; d'où il suit que l'unité d'une chose composée de matière et de forme se fait par la forme elle-même, laquelle s'unit essentiellement à la matière comme étant son acte. Et il ne peut y avoir d'autre principe d'union que l'agent même par lequel la matière est en acte. Telle est la doctrine d'Aristote, *Metaph.* VIII. De là resulte clairement la fausseté des opinions qui admettoient des corps intermédiaires entre l'ame et le corps de l'homme. Quelques Platoniciens ont dit, pour expliquer leur sentiment, que l'ame intellective a un corps incorruptible qui lui est naturellement uni, dont elle ne se sépare jamais, et par le moyen duquel elle est unie à un corps humain et corruptible. Quelques-uns ont prétendu que l'ame est unie au corps au moyen d'un esprit corporel. D'autres affirment qu'elle est unie au corps par le moyen de la lumière, qu'ils reconnoissent pour un corps, mais pour un corps de la cinquième essence; de telle sorte que l'ame végétative est unie au corps par la lumière du ciel étoilé; l'ame sensible par la lumière du ciel cristallin, et l'ame intellective par la lumière du ciel empyré : toutes choses fictives ou dérisoires, dans mon sentiment, soit parce que la lumière n'est pas un corps, soit parce que la cinquième essence n'entre pas dans la composition d'un corps mixte, si ce n'est en puissance, puisqu'elle est inaltérable, soit enfin parce

---

tor, convenieus esset dicere quod inter animam hominis vel cujuscumque animalis, et corpus, aliqua alia corpora media intervenirent. Convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere. Si verò anima unitur corpori ut forma, sicut jam dictum est (art. 1 et 6), impossibile est quod uniatur ei aliquo corpore mediante. Cujus ratio est, quia sic dicitur aliquid *unum* quomodo et *ens;* forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cùm per essentiam suam sit actus, nec dat *esse* per aliquod medium; unde unitas rei compositæ ex materia et forma, est per ipsam formam, quæ secundum seipsam unitur materiæ, ut actus ejus. Nec est aliquid aliud uniens, nisi agens, quod facit materiam esse in actu; ut dicitur in VIII. *Metaphys.* (text. 15). Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt, quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, à quo nunquam separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam verò dixerunt, quod unitur corpori mediante spiritu corporeo. Alii verò dixerunt, quod unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de natura quintæ essentiæ : ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce cœli syderei, anima verò sensibilis mediante luce cœli crystallini, anima verò intellectualis mediante luce cœli empyrei; quod fictitium et derisibile apparet, tum quia lux non est corpus, tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis

que l'ame est immédiatement unie au corps comme la forme à la matière.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin dans l'endroit cité parle de l'ame en tant qu'elle est le moteur du corps, et voilà pourquoi il se sert du mot *administrer* ou régir. Et il est vrai de dire qu'elle meut les parties les plus grossières au moyen des parties les plus subtiles; et « le souffle est le premier instrument de la vertu motrice, » comme le dit le Philosophe, en parlant de la cause du mouvement dans les animaux.

2° Si l'union de l'ame avec le corps cesse quand le souffle disparoît, ce n'est pas que le souffle soit le moyen de cette union, c'est parce que le corps perd la disposition qui le rendoit apte à cette même union. Le souffle néanmoins est un moyen, comme nous l'avons dit, et le premier instrument de la puissance motrice.

3° L'ame, à la vérité, diffère extrêmement du corps, si l'on considère séparément leur nature; si donc ils avoient une existence distincte et séparée, il faudroit une infinité de moyens pour les réunir. Mais en tant que l'ame est la forme du corps, elle n'a pas son *être* séparément de l'être du corps, c'est par son *être* au contraire qu'elle est unie au corps d'une manière immédiate. Il en est de même d'une forme quelconque, considérée comme acte : elle est extrêmement distante de la matière qui n'est un être qu'en puissance.

ARTICLE VIII.

L'ame se trouve-t-elle tout entière dans chaque partie du corps?

Il paroît que l'ame n'est pas tout entière dans chaque partie du corps. 1° Le Philosophe dit en effet dans son livre *De la cause du mouvement dans les animaux*, VII : « Il n'est pas nécessaire que l'ame se trouve

---

mixti, cùm sit inalterabilis, sed virtualiter tantum ; tum etiam, quia anima immediatè corpori unitur ut forma materiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de anima in quantum movet corpus : unde utitur verbo *administrationis*. Et verum est, quod partes grossiores corporis per subtiliores movet ; et « primum instrumentum virtutis motivæ est spiritus, » ut dicit Philosophus lib. *De causa motus animalium* (cap. 6) (1).

Ad secundum dicendum, quòd subtracto spiritu deficit unio animæ ad corpus, non quia sit medium, sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentorum motus.

Ad tertium dicendum, quòd anima distat à corpore plurimum, si utriusque conditiones seorsim considerentur; unde si utrumque ipsorum separatim *esse* haberet, oporteret quod multa media intervenirent. Sed in quantum anima est forma corporis, non habet *esse* seorsim ab *esse* corporis, sed per suum *esse* corpori unitur immediatè. Sic enim et quælibet forma, si consideretur ut actus : habet magnam distantiam à materia, quæ est ens in potentia tantum.

ARTICULUS VIII.

Utrùm anima sit tota in qualibet parte corporis.

Ad octavum sic proceditur (2). Videtur quòd anima non sit tota in qualibet parte corporis. Dicit enim Philosophus in lib. *De causa motus animalium* (cap. 7) : « Non opus est in unaqua-

(1) Seu *de communi motione animalium*, ut ex græco περὶ τῆς κοινῆς τῶν ζώων κινήσεως nunc inscribitur : et sic etiam inscripsisse opinor S. Thomam, sed ex abbreviatis manuscripti valde confusi characteribus irrepsisse *de causa motus;* quamvis et ibi Philosophus per totum ferè librum in causis motûs explicandis versatur.

(2) De his etiam I, *Sent.*, dist. 8, quæst. 5, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 72; et

dans chaque partie du corps, il suffit qu'elle soit dans ce qui est comme le principe de ce corps; les autres parties vivent par là même, car elles ont naturellement leur mouvement propre. »

2° L'ame se trouve dans le corps dont elle est l'acte. Or elle est l'acte d'un corps organisé, c'est donc uniquement dans un corps organisé qu'elle se trouve. Mais chaque partie du corps humain n'est pas un corps organisé. Donc l'ame n'est pas tout entière dans chaque partie du corps.

3° Il est dit, *De anima*, II : « l'ame tout entière est par rapport au corps entier comme une partie de l'ame est par rapport à une partie du corps, ainsi la vue par rapport à l'œil. » Si donc l'ame tout entière se trouve dans chaque partie du corps, il s'ensuit que chaque partie du corps est un animal complet.

4° Toutes les puissances de l'ame reposent dans son essence même. Si donc l'ame tout entière est dans chaque partie du corps, il en résultera que toutes les puissances de l'ame y sont également, et par conséquent la vue dans l'oreille, et l'ouïe dans l'œil; ce qui répugne.

5° Si l'ame tout entière se trouvoit dans chaque partie du corps, chaque partie du corps dépendroit immédiatement de l'ame; une partie dès-lors ne dépendroit pas d'une autre, et aucune partie ne seroit plus essentielle ou plus noble qu'une autre. Or cela est manifestement faux. Donc l'ame n'est pas tout entière dans chaque partie du corps.

Mais saint Augustin, *De Trin.*, VI, dit au contraire : « L'ame est dans chaque corps, et tout entière dans tout le corps, et tout entière dans chaque partie du corps (1). »

(1) Il est impossible de rien dire de plus ou de mieux sur cette difficile question. Ce qui fait que l'union de l'ame avec le corps est un si profond mystère, c'est l'impossibilité de trouver un terme moyen, un rapport commun entre des substances de nature différente ou même

---

que corporis parte esse animam, sed in quodam principio corporis existente, alia vivere; eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam. »

2. Præterea, anima est in corpore cujus est actus. Sed est actus corporis organici (1). Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quælibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in qualibet parte corporis tota.

3. Præterea, in II. *De anima* dicitur (text. 9) quod « sicut se habet pars animæ ad partem corporis, ut visus ad pupillam, ita anima tota ad totum corpus animalis; » si igitur tota anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quælibet pars corporis sit animal.

4. Præterea, omnes potentiæ animæ in ipsa essentia animæ fundantur. Si igitur anima tota est in qualibet parte corporis, sequitur quod omnes potentiæ animæ sint in qualibet corporis parte: et ita visus erit in aure, et auditus in oculo. Quod est inconveniens.

5. Præterea, si in qualibet parte corporis esset tota anima, quælibet pars corporis immediatè dependeret ab anima. Non ergo una pars dependeret ab alia, nec una pars esset principalior quàm alia. Quòd est manifestè falsum. Non ergo anima est in qualibet parte corporis tota.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in VI. *De Trin.*, quod « anima in unoquoque corpore, et in toto est tota, et in qualibet ejus parte tota est.

lib. IV, cap. 67; et *De spiritualibus creaturis*, art. 4; et *De anima*, art. 10; et *Opusc.* 61, cap. 7.

(1) Ex definitione quam assignat de illa Philosophus, lib. II *De anima*, text. 4, et quæ inde pleniùs relata est hac ipsa quæstione, art. 1, argum. 1, diciturque *corporis organici*, propter organa vel instrumenta idonea quæ in corpore juxta varias partes inesse debent, ut

(Conclusion. — L'ame est tout entière dans chaque partie du corps quant à la totalité de sa perfection et de son essence, mais non quant à la totalité de sa vertu ; car elle n'est pas dans chaque partie du corps selon chacune de ses puissances.)

Il est vrai que si l'ame, ainsi que nous l'avons observé dans les autres articles, étoit unie au corps comme moteur seulement, on pourroit dire qu'elle n'est pas dans chaque partie du corps, et qu'elle est dans une seulement, au moyen de laquelle elle fait mouvoir les autres. Mais l'ame étant unie au corps comme sa forme, il faut nécessairement qu'elle soit dans tout le corps et dans chacune de ses parties, puisqu'elle est la forme substantielle et non accidentelle du corps. Or il est dans la nature de la forme substantielle de parfaire non-seulement le tout, mais encore chaque partie. Le tout étant en effet composé de parties, la forme qui donneroit l'être au tout sans le donner à chaque partie, ne seroit plus qu'une sorte d'arrangement et d'ordre, comme, par exemple, la forme d'une maison; et une telle forme ne seroit qu'accidentelle. Mais l'ame étant une forme substantielle doit par là même être la forme et l'acte non-seulement du tout, mais encore de chaque partie. Aussi quand l'ame a disparu, de même qu'on ne peut plus dire que d'une manière impropre qu'il y ait là un animal, un homme, comme quand on parle d'un animal peint ou sculpté; il en est de même de la main, de l'œil, de la chair et des os. Cette explication est d'Aristote, *De anim.*, II; et ce qui en montre la vérité, c'est qu'aucune partie du corps n'a plus son opération propre

opposée. Si les mathématiciens ne peuvent trouver le rapport exact entre la ligne droite et la ligne courbe, par la raison que ces lignes sont de nature différente, quoique l'esprit conçoive clairement que la même longueur peut être représentée sous ces deux aspects, faut-il s'étonner que les théologiens et les philosophes ne puissent résoudre un problème incomparablement plus difficile? Toutes les questions qui s'y rattachent participent plus ou moins de cette difficulté; mais en particulier la question posée et discutée dans cet article. Une des causes principales de confusion et d'obscurité, c'est qu'on cherche presque toujours des rapports de juxta-position ou de localité entre l'ame et le corps; ce qui est absurde, quand il s'agit de l'union d'un être immatériel avec un être matériel.

(Conclusio. — Anima est tota in qualibet parte corporis secundum totalitatem perfectionis et essentiæ, non autem secundum totalitatem virtutis, quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in aliis jam dictum est (art. 7) si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret. Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quod sit in toto, et in qualibet parte corporis : non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solum est perfectio totius, sed cujuslibet partis. Cùm enim totum consistat ex partibus; forma totius, quæ non dat esse singulis partibus, est compositio et ordo, sicut forma domus, et talis forma est accidentalis. Anima verò est forma substantialis ; unde oportet, quod sit forma et actus non solum totius, sed cujuslibet partis. Et ideo recedente anima, sicut non dicitur *animal*, et *homo* nisi æquivocè, quemadmodum et *animal pictum* vel *lapideum*, ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit (lib. II. *De anima*, text. 9). Cujus signum est quod nulla pars corporis habet proprium opus anima recedente ; cum tamen omne quod retinet speciem,

animæ functionibus deserviant; ex græca voce ὀργανικόν pro qua *instrumentale*, recentior interpres minùs aptè vel ambiguè vertit.

quand l'ame s'est retirée; et cependant tout ce qui garde sa forme ou espèce, garde aussi l'opération propre à cette espèce. Mais l'acte se trouve nécessairement dans le sujet qu'il affecte ou dont il est l'acte; l'ame par conséquent doit être dans tout le corps et dans chaque partie du corps. Pour se rendre compte de cette présence de l'ame dans le corps humain, voici ce qu'il faut considérer : un tout étant ce qui se divise en parties, cette totalité présente un triple aspect d'après les trois divisions dont elle est susceptible. Il est un tout qui peut se diviser en parties ayant une quantité; ainsi une ligne, ainsi un corps. Il est un autre tout qui se divise en parties que la raison observe dans son essence; ainsi l'objet défini par rapport aux différentes parties de la définition, ainsi un être composé par rapport à la matière et à la forme. Il est enfin un troisième tout que nous nommons potentiel et qui ne se divise que par rapport à sa puissance ou vertu. Le premier mode de totalité ne convient pas aux formes, si ce n'est peut-être par accident, et encore ne peut-il convenir qu'aux seules formes qui s'appliquent indifféremment à une quantité totale et à chaque partie de cette quantité. Ainsi la blancheur, à ne considérer que sa nature, s'applique indifféremment à une superficie entière ou à chaque partie de cette superficie; et voilà pourquoi la superficie venant à être divisée, la blancheur l'est aussi par accident. Mais une forme qui s'applique nécessairement à un tout composé de diverses parties, l'ame, par exemple, et surtout l'ame des animaux parfaits, ne s'applique pas également au tout et à chaque partie; aussi n'est-elle pas divisée même par accident, c'est-à-dire, par la division de la quantité. La totalité *quantitative* ne peut donc être attribuée à l'ame ni par essence ni par accident. Mais le second mode de totalité qui tient à la perfection même de la raison et de l'essence, convient proprement et par elle-même aux formes. Il en est de même de la totalité potentielle ou de vertu, puisque la forme est le principe même de l'opération. Si donc on demandoit touchant la

---

retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cujus est actus : unde oportet animam esse in toto corpore, et in qualibet ejus parte. Et quod tota sit in qualibet parte ejus, hinc considerari potest. Quia cum totum sit quod dividitur in partes, secundum triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea, vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentiæ; sicut diffinitum in partes diffinitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale, quod dividitur in partes virtutis. Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi fortè per accidens, et illis solis formis quæ habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum et partes ejus; sicut albedo, quantum est de sui ratione, æqualiter se habet ut sit in tota superficie, et in qualibet superficiei parte; et ideo divisa superficie dividitur albedo per accidens. Sed forma, quæ requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et præcipuè animalium perfectorum, non æqualiter se habet ad totum et partes; unde non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animæ, nec per se, nec per accidens. Sed totalitas secunda, quæ attenditur secundum rationis et essentiæ perfectionem, propriè et per se convenit formis. Similiter autem et totalitas virtutis, quia forma est operationis principium. Si ergo quæreretur de albedine, utrum esset tota in tota superficie, et in qualibet ejus parte,

blancheur, si elle est tout entière dans toute la superficie et dans chaque partie de la superficie, il faudroit distinguer : si l'on entendoit parler de totalité quantitative, telle que la blancheur la possède par accident, on ne pourroit pas dire qu'elle est tout entière dans chaque partie de la superficie. Il en seroit de même concernant la totalité de puissance ou de vertu; car la blancheur répandue sur toute la surface frappe beaucoup plus les yeux que celle qui se trouve dans une très-petite partie. Mais si l'on entend parler de la totalité d'espèce ou d'essence, on peut dire que toute la blancheur se trouve dans chaque partie de la superficie. Or comme l'ame ne possède la totalité quantitative ni par elle-même, ni par accident, ainsi que nous l'avons expliqué, il suffit de dire que l'ame est tout entière dans chaque partie du corps, selon sa totalité de perfection ou d'essence; mais elle n'y est pas selon sa totalité de vertu, puisque chacune de ses facultés ne se rencontre pas dans chaque partie du corps, et que l'ame est en quelque sorte dans l'œil quant à la vue, dans l'oreille quant à l'ouïe, ainsi de ses autres facultés. Observons néanmoins que l'ame exigeant diverses parties dans le corps, ne peut être par rapport à chaque partie comme elle est par rapport au tout : elle est unie au tout essentiellement et par elle-même, comme au sujet propre et proportionné qu'elle devoit parfaire; elle n'est unie aux diverses parties que secondairement et à cause des relations que les parties ont avec le tout.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe ne parle dans l'endroit cité que de la puissance motrice de l'ame.

2° L'ame est l'acte d'un corps organisé comme d'un sujet qui lui est proportionné et qu'elle doit essentiellement informer et parfaire.

3° On appelle animal l'être composé d'une ame et d'un corps entier, car c'est un tel corps qui est le sujet essentiel et propre de l'ame. Mais chaque partie du corps ne sauroit être un sujet de cette nature par rapport à l'ame; ainsi chaque partie de l'animal n'est pas un animal.

---

distinguere oporteret; quia si fiat mentio de totalitate quantitativa, quam habet albedo per accidens, non tota esset in qualibet parte superficiei. Et similiter dicendum est de totalitate virtutis; magis enim potest movere visum albedo quæ est in tota superficie quàm albedo quæ est in aliqua ejus particula. Sed si fiat mentio de totalitate speciei et essentiæ, tota albedo est in qualibet superficiei parte. Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet nec per se nec per accidens, ut dictum est; sufficit dicere, quod anima tota est in qualibet parte corporis. secundum totalitatem perfectionis et essentiæ, non autem secundum totalitatem virtutis; quia non secundum quamlibet suam potentiam est in qualibet parte corporis; sed secundum visum in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis. Tamen attendendum est, quod, quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum, et ad partes : sed ad totum quidem primò et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile, ad partes autem per posterius, secundum quod partes habent ordinem ad totum.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de potentia motiva animæ.

Ad secundum dicendum, quòd anima est *actus corporis organici*, sicut proportionati et primi perfectibilis.

Ad tertium dicendum, quòd *animal* est quod componitur ex anima et corpore toto, quod est primum et proportionatum ejus perfectibile. Sic autem anima non est in parte. Unde non oportet quod pars animalis sit animal.

4° Il y a dans l'ame des puissances par lesquelles elle dépasse toute la capacité du corps, à savoir l'intellect et la volonté. Aussi de telles puissances ne peuvent être dites résider dans une partie du corps. Mais les autres puissances de l'ame ayant quelque chose de correspondant et d'analogue dans le corps, il n'est pas nécessaire que chacune de ces puissances soit partout où l'ame se trouve, il suffit qu'elles soient dans la partie du corps qui est prédisposé à l'exercice de cette puissance.

5° Une partie du corps est regardée comme supérieure à l'autre, à raison des diverses puissances dont les différentes parties du corps sont les organes. Ainsi l'organe d'une puissance supérieure est lui-même une partie supérieure du corps; ou bien, on regarde encore comme tel l'organe qui sert plus directement et plus essentiellement à cette puissance.

QUESTION LXXVII.

De ce qui regarde les puissances de l'ame en général.

Nous avons à étudier maintenant ce qui concerne les puissances de l'ame; et d'abord les puissances de l'ame en général, puis en particulier.

Huit questions se présentent sur le premier point : 1° L'essence de l'ame est-elle sa puissance? 2° N'y a-t-il qu'une seule puissance dans l'ame, ou y en a-t-il plusieurs? 3° Comment distingue-t-on les puissances de l'ame? 4° Quel est l'ordre de ces puissances entre elles? 5° L'ame est-elle le sujet de toutes ces puissances? 6° Les puissances proviennent-elles de l'essence de l'ame? 7° Une puissance découle-t-elle d'une autre puissance? 8° Toutes les puissances de l'ame demeurent-elles en elle après la mort?

Ad quartum dicendum, quòd potentiarum animæ quædam sunt in ea secundum quod totam excedit corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas : unde hujusmodi potentiæ in nulla parte corporis esse dicuntur. Aliæ verò potentiæ sunt communes animæ et corpori : unde talium potentiarum non oportet quod quælibet sit in quocumque est anima, sed solum in illa parte corporis quæ est proportionata ad talis potentiæ operationem.

Ad quintum dicendum, quòd una pars corporis dicitur esse principalior quàm alia, propter potentias diversas quarum sunt organa partes corporis. Quæ enim est principalioris potentiæ organum, est principalior pars corporis; vel quæ etiam eidem potentiæ principaliùs deservit.

QUÆSTIO LXXVII.

De his quæ pertinent ad potentias animæ in generali, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad potentias animæ. Et primò in generali. Secundo in speciali.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrum essentia animæ sit ejus potentia. 2° Utrum sit una tantum potentia animæ, vel plures. 3° Quomodo potentiæ animæ distinguuntur. 4° De ordine ipsarum ad invicem. 5° Utrum anima sit subjectum omnium potentiarum. 6° Utrum potentiæ fluant ab essentia animæ. 7° Utrum potentia una oriatur ex alia. 8° Utrum omnes potentiæ animæ remaneant in ea post mortem.

ARTICLE I.

L'essence même de l'ame est-elle sa puissance?

Il paroît que l'essence même de l'ame est sa puissance. 1° Saint Augustin dit en effet, *De Trin.*, IX, 42 : « L'esprit, l'entendement et l'amour sont substantiellement ou bien essentiellement dans l'ame. » Et il ajoute, X, 1 : « La mémoire, l'intelligence et la volonté sont une même vie, un même esprit, une même essence. »

2° L'ame est plus noble que la matière première ; or la matière première est elle-même sa propre puissance ; donc à plus forte raison l'ame.

3° La forme substantielle est plus simple que la forme accidentelle ; et la preuve en est que la forme substantielle n'est pas susceptible de plus ou moins d'intensité, elle consiste en un point indivisible. Or la forme accidentelle est elle-même sa propre vertu ou puissance. Donc à plus forte raison la forme substantielle, c'est-à-dire l'ame est-elle sa propre puissance.

4° La puissance sensitive est celle par laquelle nous sentons, et la puissance intellective celle par laquelle nous comprenons. Or ce par quoi nous sentons et comprenons, c'est l'ame (Aristote, *De anima*, II). Donc l'ame est sa propre puissance.

5° Ce qui n'est pas de l'essence d'une chose n'en est que l'accident. Si donc la puissance de l'ame est en dehors de son essence, il s'ensuit qu'elle n'en est que l'accident. Ce qui est contre la doctrine de saint Augustin, *De Trin.*, IX, 4 ; car ce docteur dit que « les facultés énoncées plus haut ne sont pas dans l'ame comme dans leur sujet, ainsi que la couleur, la fi-

---

ARTICULUS .

Utrùm ipsa essentia animæ sit ejus potentia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd ipsa essentia animæ sit ejus potentia. Dicit enim Augustinus in IX. *de Trin.* (cap. 42), quòd « mens, notitia, et amor sunt substantialiter in anima, vel (ut idem dicam) essentialiter. » Et in X. dicit (cap. 1), quòd « memoria, intelligentia, et voluntas sunt una vita, una mens, et una essentia. »

2. Præterea, anima est nobilior quàm materia prima Sed materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima.

3. Præterea, forma substantialis est simplicior quàm accidentalis ; cujus signum est quod forma substantialis non intenditur vel remittitur (2), sed in indivisibili consistit. Forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quæ est anima.

4. Præterea, potentia sensitiva est qua sentimus, et potentia intellectiva qua intelligimus. Sed id quo primo sentimus et intelligimus, est anima secundum Philosophum in II. *De anima* (text. 2). Ergo anima est sua potentia.

5. Præterea, quod non est de essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animæ est præter essentiam ejus, sequitur quod sit accidens. Quod est contra Augustinum in IX. *De Trin.* (cap. 4), ubi dicit, quòd prædicta « non sunt in anima sicut in subjecto, ut color, aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas, aut quantitas.

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 1, quæst. 4, art. 3; et *Quodl.* 10, art. 5; et *De spiritualibus creaturis*, art. 11 ; et *De anima*, art. 12 et 19.

(2) Sive non suscipit *magis* et *minus* ut in uno sit major et in alio minor, vel potiùs ut in eodem nunc sit minor, nunc major, quasi extensa simul cum corpore ac secundùm corporis quantitatem succrescens et protensa ; quod Chrysostomus de anima humana negat, orat. 5, de incomprehensibili Dei natura, etc.

gure, et toute autre qualité ou quantité sont dans le corps; car les choses de cette nature ne sortent pas du sujet qu'elles affectent; tandis que l'ame peut aimer et connoître d'autres êtres qu'elle-même. »

6° La forme simple ne peut pas être un sujet. Or l'ame est une forme simple, puisqu'elle n'est pas composée de matière et de forme, ainsi qu'il a été démontré plus haut. La puissance de l'ame ne peut donc pas être en elle comme dans un sujet.

7° L'accident ne sauroit être le principe de la différence substantielle. Mais les facultés de sentir et de raisonner sont des différences substantielles; elles se prennent néanmoins du sens et de la raison, qui sont des puissances de l'ame. Donc les puissances de l'ame ne sont pas des accidents; et il résulte de là que l'essence de l'ame est sa propre puissance.

Mais saint Denis dit au contraire, *De cœl. Hier.*, XI : « dans les esprits célestes, il faut distinguer essence, vertu, et opération. » Donc à plus forte raison, faut-il distinguer dans l'ame l'essence et la vertu, c'est-à-dire la puissance.

(Conclusion. — Comme aucune opération de l'ame n'est une substance, et que tout être ayant une âme n'opère pas toujours en acte, il est nécessaire de distinguer la puissance de l'ame de son essence ou substance.)

Il faut donc établir que l'essence de l'ame ne peut nullement être confondue avec sa puissance, quoique certains docteurs l'aient ainsi pensé. Et cela peut être démontré de deux manières, relativement à la question présente. Et d'abord, comme tout être et toute espèce d'être se divisent en puissance et en acte, il faut que la puissance et l'acte se rapportent au même genre d'être; voilà pourquoi si l'acte ne se rapporte pas au genre de la substance, la puissance qui est en rapport avec cet acte ne sauroit

---

Quicquid enim tale est, non excedit subjectum in quo est; mens autem potest etiam alia amare et cognoscere. »

9. Præterea, *forma simplex subjectum esse* non potest (1). Anima autem est forma simplex, cum non sit composita ex materia et forma, ut suprà dictum est (qu. 75, art. 5). Non ergo potentia animæ potest esse in ipsa sicut subjecto.

7. Præterea, accidens non est principium substantialis differentiæ. Sed *sensibile* et *rationale* sunt substantiales differentiæ, et sumuntur à sensu et ratione, quæ sunt potentiæ animæ. Ergo potentiæ animæ non sunt accidentia. Et ita videtur quòd essentia animæ sit ejus potentia.

Sed contra est, quod Dionysius dicit XI. cap. *Cœlest. hierarch.*, quòd « cœlestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem (2). » Multò igitur magis in anima aliud est essentia, et aliud virtus sive potentia.

(Conclusio. — Cùm nulla animæ operatio sit substantia, et quodvis animam habens non semper actu operetur, potentiam animæ ab ipsa animæ essentiâ et substantiâ diversam esse, necessarium est.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est dicere, quod essentia animæ sit ejus potentia, licèt hoc quidam posuerint. Et hoc dupliciter ostenditur quantum ad præsens. Primò, quia cum potentia et actus dividant ens, et quodlibet genus entis; oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus: ideo, si actus non est in genere substantiæ, potentia quæ dicitur ad

(1) Ex Boetio, lib. I *de Trin.*, unde jam, quæst. 3, art. 6, annotatum est cùm ageretur an aliqua in Deo essent accidentia; et quæst, 50, art. 2, cùm de simplicitate angelorum.

(2) Ut ex professo notatum est etiam supra, quæst. 54, art. 3, argumento *Sed contra*, cùm probatum est potentiam intellectivam angeli non esse idem quod ejus essentiam.

non plus se rapporter à ce même genre. Or l'opération de l'ame n'est pas renfermée dans le genre de la substance ; ce n'est qu'en Dieu que l'opération est la substance même ; d'où il suit que la puissance de Dieu qui est le principe de son opération, est aussi l'essence même de Dieu. Et cela ne sauroit avoir lieu ni dans l'ame ni dans aucune autre créature, comme nous l'avons déjà démontré en parlant des anges. Cette impossibilité ressort en second lieu de l'essence même de l'ame : l'ame, en effet, est essentiellement un acte ; si donc l'essence même de l'ame étoit le principe immédiat de son opération, un être qui possède constamment une ame produiroit aussi constamment les opérations qui manifestent la vie, de la même manière que l'être qui possède toujours une ame est aussi toujours vivant. Ce n'est pas en effet comme forme que l'ame est un acte prédisposé à un acte ultérieur; comme forme, elle est le dernier terme de la formation de l'être. La puissance qu'elle a, par conséquent, de produire un autre acte, ne résulte pas précisément de son essence, en tant qu'elle est une forme ; cette puissance est purement une faculté ou vertu ; et c'est ainsi que l'ame, considérée comme sujet de sa propre puissance, est appelée acte premier par rapport à sa disposition pour l'acte second ou ultérieur. Or l'être qui possède une ame ne se trouve pas toujours en acte, relativement aux œuvres qui manifestent la vie ; ce qui nous a fait définir l'ame, l'*acte d'un corps qui a la vie en puissance*, puissance qui toutefois ne repousse pas l'ame. Il résulte donc de tout ce que nous avons dit que l'essence de l'ame n'en est pas la puissance, puisqu'aucune chose ne sauroit, en tant qu'elle est un acte, être en puissance par rapport à un acte même (1).

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin parle de l'ame en tant

(1) On voit ici une des fécondes applications que saint Thomas fait de la langue philosophique qu'il a prise dans Aristote et perfectionnée par son propre génie. On comprend aussi de plus en plus la nécessité de se familiariser avec cette langue, pour pouvoir communiquer avec ce génie, et la clarté que cette langue répand sur les questions les plus ardues et les plus obscures.

---

illum actum, non potest esse in genere substantiæ. Operatio autem animæ non est in genere substantiæ ; sed in solo Deo operatio est ejus substantia : unde Dei potentia, quæ est operationis principium, est ipsa Dei essentia. Quod non potest esse verum neque in anima, neque in aliqua creatura, ut suprà etiam de angelo dictum est. Secundo, hoc etiam impossibile apparet in anima, nam anima secundum suam essentiam est actus : si ergo ipsa essentia animæ esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitæ, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim in quantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis ; unde quod sit in potentia adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, in quantum est forma, sed secundum suam potentiam, et sic ipsa anima, secundum quod subest suæ potentiæ, dicitur *actus primus* ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitæ : unde etiam in definitione animæ dicitur, quòd est *actus corporis potentia vitam habentis,* quæ tamen potentia *non abjicit animam.* Relinquitur ergo quod essentia animæ non est ejus potentia. Nihil enim est in potentia secundum actum in quantum est actus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de mente secundum quod noscit se, et amat se. Sic ergo notitia et amor in

qu'elle se connoît et s'aime elle-même. De la sorte, la connoissance et l'amour ayant pour objet l'ame même qui connoît et est connue, qui aime et est aimée, sont substantiellement et essentiellement dans cette ame; car c'est la substance ou essence même de l'ame qui est connue et aimée. C'est dans le même sens que saint Augustin dit ailleurs que les diverses facultés de l'ame ne « forment qu'une vie, un esprit, une essence.» Ou bien, pourroit-on dire encore avec quelques-uns, cette locution se vérifie dans ce sens, que le tout potentiel s'entend des diverses puissances, c'est-à-dire de chacune de ses parties; et ce tout, ainsi compris, tient le milieu entre le tout universel et le tout intégral. Le tout universel, en effet, est présent à chacune de ses parties selon son essence et sa vertu tout entière, comme quand on applique le mot animal à l'homme et au cheval; et c'est ainsi qu'on entend ce tout de chacune de ses parties. Le tout intégral, au contraire, n'est dans chacune de ses parties ni selon toute son essence, ni selon toute sa vertu. Aussi ne peut-on nullement l'appliquer à chacune de ses parties; on peut seulement l'entendre d'une certaine manière, et encore d'une manière impropre, de toutes les parties ensemble, comme quand nous disons que le mur, le toit et le fondement sont la maison. Mais le tout potentiel est dans chacune de ses parties selon toute son essence, et non selon toute sa vertu. Voilà pourquoi on peut d'une certaine façon l'appliquer à chaque partie, mais non d'une manière aussi exacte que le tout universel. C'est dans ce sens que saint Augustin dit que « la mémoire, l'intelligence et la volonté sont l'essence même de l'ame. »

2° L'acte par rapport auquel la matière première est en puissance, est une forme substantielle; et voilà pourquoi la puissance de la matière n'est autre chose que son essence.

3° L'action appartient à l'être composé comme l'être même; car c'est à celui qui existe qu'il appartient d'agir. Or l'être composé tient de sa forme substantielle son être substantiel; mais c'est par sa vertu, conséquence de

---

quantum referuntur ad ipsam, ut cognitam et amatam, substantialiter, et essentialiter sunt in anima; quia ipsa substantia, vel essentia animæ cognoscitur et amatur. Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quòd sunt « una vita, una mens, una essentia. » Vel, sicut quidam dicunt, hæc locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum prædicatur de suis partibus; quod medium est inter totum universale, et totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini, et equo; et ideo propriè de singulis partibus prædicatur. Totum verò integrale non est in qualibet parte, neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem: et ideo nullo modo de singulis partibus prædicatur, sed aliquo modo, licèt improprié, de omnibus simul; ut si dicamus, quòd paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum verò potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem; et ideo quodammodo potest prædicari de qualibet parte; sed non ita propriè, sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit (ubi supra), quòd « memoria, intelligentia, et voluntas sunt una animæ essentia. »

Ad secundum dicendum, quòd actus ad quem materia prima est in potentia, est substantialis forma; et ideo potentia materiæ non est aliud quàm ejus essentia.

Ad tertium dicendum, quòd actio est compositi, sicut est *esse*: existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem

sa forme substantielle, qu'il agit. D'où il suit qu'une forme accidentelle active est par rapport à la forme substantielle de l'agent, (ainsi la chaleur par rapport à la forme du feu), comme une puissance de l'ame est par rapport à l'ame.

4° Si la forme accidentelle est un principe d'action, ce n'est que de la forme substantielle qu'elle tient cette propriété. Aussi la forme substantielle est-elle le premier principe de l'action, non le principe immédiat. Et c'est ainsi que le Philosophe dit : « ce par quoi nous comprenons et sentons, c'est l'ame. »

5° Si l'on comprend le mot accident en tant qu'il est opposé à celui de substance, il ne sauroit y avoir de milieu entre la substance et l'accident, par la raison que ces deux choses sont séparées par l'affirmation et la négation ; car c'est comme si l'on disoit *ce qui est dans le sujet*, et *ce qui n'est pas dans le sujet*. De cette manière, la puissance de l'ame n'étant pas son essence, il faut bien reconnoître qu'elle est un accident et qu'elle rentre dans l'espèce de la qualité. Mais si l'on entend par accident l'un des cinq universaux (1), il existe alors un milieu entre l'accident et la substance ; car à la substance appartient tout ce qui est essentiel à une chose, mais non ce qui est en dehors de l'essence. Dans ce sens, il est permis encore de parler d'accident, mais quand on parle uniquement de ce qui ne découle pas des principes essentiels de l'espèce. Une chose propre à un être n'est pas en effet de l'essence de cet être, mais elle découle des principes essentiels de l'espèce; et c'est ainsi qu'elle tient le milieu entre l'essence et l'accident, comme nous l'avons dit. Ainsi comprises, les puissances de l'ame peuvent être dites tenir le milieu entre la substance et l'accident, comme des propriétés naturelles de l'ame. Quand donc saint Augustin affirme que « l'entendement et l'amour ne sont pas dans l'ame comme

(1) Enumérés et expliqués dans le premier volume.

---

habet *esse* substantialiter; per virtutem autem, quæ consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis) sicut se habet potentia animæ ad animam.

Ad quartum dicendum, quòd hoc ipsum quod forma accidentalis est actionis principium, habet à forma substantiali : et ideo forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc, Philosophus dicit (ubi supra), quòd « in quo intelligimus, et sentimus, est anima. »

Ad quintum dicendum, quòd si accidens accipiatur secundum quod dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens, quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum *esse in subjecto, et non esse in subjecto*. Et hoc modo, cùm potentia animæ non sit ejus essentia, oportet quòd sit accidens ; et est in secunda specie qualitatis. Si verò accipiatur accidens secundum quod ponitur unum quinque universalium; sic aliquid est medium inter substantiam et accidens, quia ad substantiam pertinet quicquid est essentiale rei ; non autem quicquid est extra essentiam. Potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei : proprium enim non est de essentia rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur; unde medium est inter essentiam et accidens, sicut dictum est. Et hoc modo potentiæ animæ possunt dici mediæ inter substantiam et accidens, quasi proprietates animæ naturales. Quod autem Augustinus dicit (ubi supra), quòd « notitia et amor non sunt in anima sicut accidentia in subjecto, » intelligitur secundum modum

des accidents dans le sujet, » il faut entendre cette parole dans le sens exposé plus haut, dans ce sens que l'entendement et l'amour ne se rapportent pas à l'ame en tant qu'elle aime et connoît, mais bien en tant qu'elle est aimée et connue. Et la force de l'argument gît en ce que si l'amour, par exemple, étoit dans l'ame aimée comme dans un sujet, il s'ensuivroit que le sujet seroit dépassé par l'accident, puisqu'il est d'autres objets que l'ame peut aimer.

6° Bien que l'ame ne soit pas composée de matière et de forme, elle a néanmoins dans ses facultés ou puissances une sorte de composition improprement dite. Et c'est ainsi qu'on peut la considérer comme sujet d'un accident. Du reste, la proposition qui nous est objectée ne s'applique qu'à Dieu qui est un acte pur ; c'est en parlant sur ce sujet que Boèce l'énonce.

7° Les facultés de raisonner et de sentir, considérées comme différences spécifiques, ne sont pas prises pour ces facultés elles-mêmes, mais bien pour l'ame sensible et raisonnable. Or comme les formes substantielles qui ne se révèlent pas à nous par elles-mêmes, nous sont connues par les accidents, rien n'empêche que ces accidents ne soient pris quelquefois pour les différences spécifiques et subtantielles.

ARTICLE II.

Y a-t-il dans l'ame plusieurs puissances?

Il paroît qu'il n'y a pas plusieurs puissances dans l'ame. 1° L'ame intellective, en effet, est celui de tous les êtres qui se rapproche le plus de la ressemblance divine. Or il n'y a qu'une seule puissance en Dieu. Donc il n'y en a qu'une également dans l'ame intellective.

2° Plus une vertu est élevée et plus elle tend à devenir une. Or l'ame

---

prædictum, prout comparantur ad animam, non sicut ad amantem et cognoscentem, sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio, quia si amor esset in anima amata sicut in subjecto, sequeretur quod accidens transcenderet suum subjectum, cum etiam alia sint amata per animam.

Ad sextum dicendum, quòd anima, licèt non sit composita ex materia et forma, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum, ut suprà dictum est. Et ideo potest dici subjectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus. In qua materia Boetius eam introducit.

Ad septimum dicendum, quòd *rationale* et *sensibile* prout sunt differentiæ, non sumuntur à potentiis sensus et rationis; sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Quia tamen formæ substantiales, quæ secundum se sunt nobis ignotæ, innotescunt per accidentia; nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

ARTICULUS II.

Utrùm sint plures potentiæ animæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd non sint plures potentiæ animæ. Anima enim intellectiva maximè ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in anima intellectiva.

2. Præterea, quanto virtus est superior, tanto est magis unita (2). Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo

(1) De his etiam *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 72; et in quæst. disput. *De anima*, art. 3; et in lib. I *De anima*, lect. 1 et 2.

(2) Ut ex lib. *de Causis proposit.* 17, æquivalenter colligitur.

surpasse toutes les autres formes en vertu. Donc elle ne doit posséder qu'une vertu ou puissance.

3° L'action est le propre d'un être en acte. Or c'est par la même essence de l'ame que l'homme possède l'être et tous les différents degrés de l'être, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut. C'est donc par la même puissance de l'ame qu'il accomplit les diverses opérations inhérentes à chaque degré.

Mais le Philosophe au contraire établit directement, *De anima*, II, qu'il y a dans l'ame humaine plusieurs puissances.

(Conclusion. — L'homme étant, selon l'ordre de la nature, placé sur le plus bas degré des êtres appelés à la béatitude, et par conséquent l'homme ayant besoin d'accomplir des opérations multiples et diverses, il faut que l'ame humaine possède plusieurs puissances.)

Il faut donc établir qu'il existe plusieurs puissances dans notre ame. Pour mettre cette proposition dans toute son évidence, disons avec le Philosophe, *De cœlo*, II, que « les créatures les plus infimes ne peuvent atteindre à la parfaite bonté; elles en atteignent une très-imparfaite au moyen d'un petit nombre de mouvements. Les créatures plus élevées que celles-là acquièrent avec un grand nombre de mouvements la parfaite bonté. Les créatures encore plus élevées que celles-ci acquièrent la parfaite bonté au moyen d'un petit nombre de mouvements. La suprême perfection se trouve dans celle qui, sans aucun mouvement, possède la parfaite bonté. Ainsi, par exemple, celui-là est très-foiblement disposé à la santé, qui ne peut jamais acquérir une santé parfaite, et n'en obtient qu'une bien languissante au moyen d'un petit nombre de remèdes; celui-là est mieux disposé qui peut recouvrer une santé parfaite au moyen d'un grand nombre de remèdes; celui-là l'est encore mieux qui n'a besoin que d'un petit nombre de remèdes; mais celui qui, sans aucun remède, jouit d'une

---

maximè debet habere unam virtutem, seu potentiam.

3. Præterea, operari est existentis in actu. Sed per eamdem essentiam animæ homo habet *esse* secundum diversos gradus perfectionis, ut suprà habitum est (1). Ergo per eamdem potentiam anima operatur diversas operationes diversorum graduum.

Sed contra est, quòd Philosophus in II. *De anima*, ponit plures animæ potentias.

(Conclusio. — Cùm homo sit in ultimo gradu secundùm naturam eorum quibus competit beatitudo, ac proinde multis, ac diversis operationibus indigeat, necesse est in anima humana plures esse potentias.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere plures animæ potentias. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd sicut Philosophus dicit in II. *de Cœlo* (text. 66), « quæ sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus; superiora verò his, adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt, quæ adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa verò perfectio invenitur in his quæ absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infimè est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis. Melius autem dispositus est, qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc melius, qui remediis paucis; optimè autem, qui absque remedio perfectam sanitatem habet. »

(1) Nimirum, quæst. 75, art. 3, cum in homine plures animas esse negatum est; et art. 4, cùm negatum est esse plures formas.

santé parfaite, est parfaitement disposé. » Disons, par conséquent, que les êtres qui se trouvent au-dessous l'homme peuvent seulement obtenir ou réaliser certains biens particuliers, et ne possèdent par là même qu'un certain nombre d'opérations ou de vertus; que l'homme peut acquérir une bonté universelle et parfaite, par la raison qu'il peut atteindre à la béatitude. L'homme cependant, d'après l'ordre de la nature, est placé au plus bas degré des êtres auxquels la béatitude peut appartenir. Et voilà pourquoi l'ame humaine a besoin d'un grand nombre d'opérations et de vertus. Les anges n'ont pas besoin d'un aussi grand nombre de puissances; et en Dieu il n'est d'autre puissance, il n'est d'autre action que sa propre essence. On peut donner une autre raison pour laquelle l'ame humaine doit posséder plusieurs puissances diverses : c'est que l'ame humaine se trouve placée sur les confins de la nature spirituelle et de la nature corporelle; en elle donc se réunissent les vertus des deux créations.

Je réponds aux arguments : 1° L'ame intellective se rapproche de la ressemblance divine plus que les créatures inférieures, par cela même qu'elle peut s'élever à la parfaite bonté, quoiqu'avec le secours de plusieurs moyens; ce qui la place au-dessous des êtres supérieurs.

2° Une vertu douée de l'unité est par là même supérieure, si elle s'étend à un égal nombre d'objets; mais la supériorité appartient au contraire à la vertu multiple, quand elle embrasse de la sorte une plus grande étendue.

3° Une chose ne peut en effet avoir qu'un être substantiel, mais elle peut exercer plusieurs opérations; et c'est pour cela que l'essence de l'ame est une, tandis que ces puissances sont multiples.

Dicendum est ergo quod res quæ sunt infra hominem, quædam particularia bona consequuntur; et ideo quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu (secundum naturam) (1) eorum quibus competit beatitudo; et ideo multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana; angelis vero minor diversitas potentiarum competit; in Deo verò non est aliqua potentia, vel actio præter ejus essentiam. Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentiarum; videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum. Et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum.

Ad primum ergo dicendum, quòd in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quàm creaturæ inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest, licet per multa et diversa, in quo deficit à superioribus.

Ad secundum dicendum, quòd virtus unita est superior, si ad æqualia se extendat. Sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subjiciantur.

Ad tertium dicendum, quòd unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures. Et ideo est una essentia animæ, sed potentiæ plures.

(1) Hoc addit ex professo propter ordinem naturalem à supernaturali distinguendum; quia licèt quilibet homo sit inferior per naturam respectu cujuslibet angeli, potest tamen æqualia esse vel superior per gratiam, et sic æqualem vel majorem beatudinis gradum obtinere. Sic infra ostendetur expresse quæst. 108, art. 8, quòd homines aliqui ad ordines etiam angelorum assumendi sint : et quamvis de cæteris dubium esse posset, de sanctissima tamen Deipara Virgine constat, eam esse super omnes angelos exaltatam.

ARTICLE III.

Les puissances de l'ame se distinguent-elles par les actes et les objets?

Il paroît que les puissances de l'ame ne se distinguent pas par les actes et les objets. 1° L'espèce d'une chose ne peut en effet être déterminée par ce qui est postérieur ou extrinsèque à cette chose. Or l'acte est postérieur à la puissance, et l'objet est extrinsèque au sujet. Ce n'est donc point par là que les puissances de l'ame peuvent être distinguées quant à leur espèce.

2° Les contraires sont les choses qui diffèrent le plus entre elles. Si donc les puissances de l'ame se distinguoient par leur objet, il s'ensuivroit que la même puissance ne peut s'étendre aux contraires; conséquence dont la fausseté se manifeste presqu'en toutes choses; car la puissance de la vue, par exemple, s'applique également au blanc et au noir, celle du goût au doux et à l'amer.

3° Quand la cause disparoît, l'effet disparoît aussi. Si la différence des puissances de l'ame se prenoit donc de la différence de leurs objets, le même objet ne pourroit appartenir à diverses puissances. Or cela est évidemment faux; car il arrive que la même chose qui est connue par la puissance intellectuelle, est aimée ou désirée par la puissance appétitive.

4° Ce qui est de soi la cause d'une chose, doit la produire partout et toujours. Mais il est des objets divers appartenant à diverses puissances, et qui appartiennent en même temps à une seule puissance particulière. Ainsi le son et la couleur appartiennent à l'ouïe et à la vue, qui sont des puissances diverses, et néanmoins appartiennent à une seule et même puissance, qui est la puissance sensitive. Les puissances de l'ame ne se distinguent donc pas d'après la différence des objets.

Mais il faut dire au contraire que les choses qui sont logiquement

---

ARTICULUS III.

Utrùm potentiæ distinguantur per actus et objecta.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd potentiæ non distinguantur per actus et objecta. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius, vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentia; objectum autem extrinsecum. Ergo per ea potentiæ non distinguuntur secundum speciem.

2. Præterea, contraria sunt quæ maximè differunt. Si igitur potentiæ distinguerentur penes objecta, sequeretur quòd contrariorum non esset eadem potentia. Quod patet esse falsum ferè in omnibus; nam potentia visiva eadem est albi et nigri, et gustus idem est dulcis et amari.

3. Præterea, remota causa removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentia objectorum, idem objectum non pertineret ad diversas potentias; quod patet esse falsum; nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit, et appetiva appetit.

4. Præterea, id quod per se est causa alicujus, in omnibus causat illud. Sed quædam objecta diversa, quæ pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam: sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quæ sunt diversæ potentiæ, et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis. Non ergo potentiæ distinguuntur secundum differentiam objectorum.

Sed contra; posteriora distinguuntur secundum priora. Sed Philosophus dicit II. *De anima*,

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 17, quæst. 1, art. 4; et II, *Sent.*, dist. 44, quæst. 2, art. 1; et in quæst. disput. *De anima*, art. 23; et in lib. *De anima*, lect. 2, 6 et 8.

postérieures à d'autres, se distinguent d'après celles-ci. Or, le Philosophe établit, *De anima*, II, que les actes et les opérations sont, dans l'ordre rationnel, antérieurs aux puissances; et les contraires, c'est-à-dire les objets, sont encore antérieurs à tout. Voilà pourquoi les puissances se distinguent d'après leurs actes et leurs objets (1).

(CONCLUSION. — Les puissances étant, comme telles, prédisposées à leurs actes, doivent nécessairement être distinguées par ces mêmes actes et leurs objets.)

Il faut en effet dire que la puissance, en tant que puissance, se trouve ordonnée par rapport à son acte ; d'où il suit que la manière d'être de cette puissance doit être prise de l'acte par rapport auquel elle est ordonnée, et par conséquent que le caractère de la puissance soit diversifié d'après le caractère même de l'acte. Or l'acte lui-même se diversifie suivant la nature de l'objet. Toute action, en effet, appartient à une puissance active, ou bien se rapporte à une puissance passive; et l'objet, par rapport à la puissance passive, est comme son principe ou sa puissance motrice; ainsi la couleur, en excitant la vue, est comme le principe de la vision; l'objet, par rapport à la puissance active, est son terme et sa fin; ainsi l'accroissement est l'objet de la puissance qui le produit en nous, en tant que cet objet est parfait, puisque c'est en cela que consiste la fin de l'accroissement. Eh bien, c'est de ces deux choses, du principe et de la fin ou terme, que l'action prend son espèce. Ainsi l'action échauffante diffère de l'action réfrigérante, en ce que l'une est poussée vers le chaud par un calorique actif, tandis que l'autre va au froid en vertu du froid même. Il faut donc conclure de tout

(1) La philosophie de nos jours ne manifeste plus, il faut le reconnoître, les dédains insolents et la superbe ignorance qu'étaloit la philosophie du dix-huitième siècle, à l'égard de tout ce qui étoit chrétien en général, et des theologiens du moyen-âge en particulier. Mais on voudroit bien, maintenant qu'on ne se contente plus de détruire et qu'on voudroit réédifier, faire une science différente de celle que ces théologiens ont suivie. C'est ce qu'on a surtout essayé par rapport aux facultés de l'ame. Toutefois, nous l'avouons humblement, les théories modernes les plus vantées ne nous paroissent ni aussi complètes ni aussi rationnelles que celle de saint Thomas.

---

quòd priores potentiis actus et operationes secundum rationem sunt; et adhuc his priora sunt opposita, sive objecta. Ergo potentiæ distinguuntur secundum actus et objecta.

(CONCLUSIO. — Cùm potentiæ, secundum illud quod sunt potentiæ, ordinentur ad actus, oportet eas distingui per actus et objecta.)

Respondeo dicendum, quòd potentia, secundum quod est potentia, ordinatur ad actum; unde oportet rationem potentiæ accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quod ratio potentiæ diversificetur, ut diversificatur ratio actus. Ratio autem actus diversificatur secundum diversam rationem objecti; omnis enim actio, vel est potentiæ activæ, vel passivæ; objectum autem comparatur ad actum potentiæ passivæ, sicut principium, et causa movens: color enim in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum potentiæ activæ comparatur objectum, ut terminus et finis; sicut augmentativæ virtutis objectum est *quantum perfectum*, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine seu termino. Differt enim calefactio ab infrigidatione, secundum quod hæc à calido, scilicet activo (1) ad calidum; illa autem à frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est, quod potentiæ di-

(1) Ad calidi passivi differentiam quod calefit non calefacit : et idem de frigido proportione quadam subintelligi debet in adjunctis.

cela que les puissances se distinguent ou diversifient d'après les actes et les objets. Il faut néanmoins remarquer que « les choses qui ne sont que par accident ne peuvent pas diversifier les espèces. » La couleur étant, par exemple, un accident dans l'animal, les espèces des animaux ne sont pas diversifiées par la différence de leur couleur; la différence spécifique tient à ce qui est de soi dans l'animal, ainsi à la différence que présente l'ame sensitive, qui tantôt est unie à la raison, et tantôt en est dépourvue. La faculté de raisonner, par conséquent, et l'absence de cette faculté sont des différences qui divisent le genre animal et constituent ses diverses espèces. D'où il suit que toute diversité dans les objets n'établit pas une diversité dans les puissances de l'ame; cela n'a lieu que dans les objets auxquels la puissance s'applique par elle-même. Ainsi c'est par elle-même que la sensibilité s'applique à cette sorte de qualité passive qui se divise par elle-même en couleur, son, et autres phénomènes de ce genre; et voilà pourquoi la puissance sensitive est par rapport à la couleur différente de ce qu'elle est par rapport au son; elle se nomme vue dans le premier cas, ouïe dans le second. Mais il peut arriver à l'objet qui présente cette qualité passive, à l'objet coloré, par exemple, d'être en même temps musical, grammatical, grand ou petit, homme ou pierre. C'est pour cela qu'une telle différence ne sauroit être le principe d'après lequel sont distinguées les puissances de l'ame.

Je réponds aux arguments : 1° L'acte, bien que postérieur à la puissance quant à l'être, est néanmoins antérieur quant à la pensée et dans l'ordre rationnel, comme la fin est antérieure à l'action. Or l'objet, tout extrinsèque qu'il est, doit être considéré comme le principe ou la fin de l'action; et c'est au principe ou à la fin que sont subordonnées les qualités constitutives d'un être.

2° Si quelque puissance s'appliquoit par elle-même à l'un des contraires comme à son objet, il faudroit sans doute que l'autre contraire fût l'objet

---

versificentur secundum actus et objecta. Sed tamen considerandum est, quòd « ea quæ sunt per accidens, non diversificant speciem, » quia enim *coloratum* accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam ejus quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animæ sensitivæ, quæ quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde *rationale* et *irrationale* sunt differentiæ divisivæ animalis, diversas ejus species constituentes. Sic igitur non quæcunque diversitas objectorum diversificat potentias animæ, sed differentia ejus ad quod per se potentia respicit : sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quæ per se dividitur in colorem, sonum, et hujusmodi : et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus, et alia soni, scilicet auditus. Sed passibili qualitati, aut colorato accidit esse musicum, vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem vel lapidem. Et ideo penes hujusmodi differentiam potentiæ animæ non distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd actus licet sit posterior potentia in *esse*, est tamen prior in intentione et secundum rationem, sicut finis agente. Objectum autem, licèt sit extrinsecum, est tamen principium, vel finis actionis (1). Principio autem et fini proportionantur ea quæ sunt intrinseca rei.

Ad secundum dicendum, quòd si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum si-

(1) Vel quamvis materialiter sit extrinsecum formaliter nihilominus est intrinsecum, sive ordo ad illud, etc.

d'une autre puissance ; mais une puissance de l'ame ne saisit pas précisément un contraire comme tel, elle a pour objet ce qu'il y a de commun dans les contraires ; ainsi la vue ne s'applique pas par elle-même au blanc considéré comme tel, elle s'applique à la couleur : et cela par la raison que l'un des contraires est en quelque sorte la raison d'être de l'autre, puisqu'ils sont l'un par rapport à l'autre comme le parfait et l'imparfait.

3° Rien n'empêche que ce qui demeure le même comme sujet soit saisi sous plusieurs rapports comme objet ; et voilà pourquoi il peut être du ressort de plusieurs puissances de l'ame.

4° Une puissance supérieure doit par cela même saisir son objet sous un rapport plus général que ne peut le faire une puissance inférieure ; car plus une puissance est élevée, et plus elle embrasse d'étendue. Voilà pourquoi le rapport qu'une puissance supérieure considère dans un objet renferme plusieurs autres rapports auxquels s'appliquent les puissances inférieures. Et de là vient que différents objets appartenant à diverses puissances inférieures, se trouvent néanmoins soumis à une seule puissance supérieure.

ARTICLE IV.

Existe-t-il un ordre entre les puissances de l'ame?

Il paroît qu'entre les puissances de l'ame il n'existe aucun ordre. 1° Entre les choses, en effet, qui sont l'objet d'une division, il ne sauroit y avoir de priorité, elles sont naturellement confondues ensemble. Or les puissances de l'ame se distinguent ou divisent entre elles. Donc elles ne sauroient admettre un ordre.

2° Les puissances de l'ame doivent être considérées, et par rapport à

---

cut objectum, oporteret quod contrarium ad aliam potentiam pertineret; sed potentia animæ non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum : sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris. Et hoc ideo, quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cùm se habeant sicut perfectum et imperfectum (1).

Ad tertium dicendum, quòd nihil prohibet id quod est subjecto idem, esse diversum secundum rationem. Et ideo potest ad diversas potentias animæ pertinere.

Ad quartum dicendum, quòd potentia superior per se respicit universaliorem rationem objecti, quàm potentia inferior : quia quantò potentia est superior, tantò ad plura se extendit (2). Et ideo multa conveniunt in una ratione objecti, quam per se respicit superior potentia, quæ tamen differunt secundum rationes quas per se respiciunt inferiores potentiæ. Et inde est, quòd diversa objecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quæ tamen uni superiori potentiæ subduntur.

ARTICULUS IV.

Utrùm in potentiis animæ sit ordo.

Ad quatuor sic proceditur (3). Videtur quòd in potentiis animæ non sit ordo. In his enim quæ cadunt sub una divisione, non est *prius* et *posterius*, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiæ animæ contra se invicem distinguuntur. Ergo inter eas non est ordo.

2. Præterea, potentiæ animæ comparantur

(1) Quippe cùm unum semper alterius privationem contineat, sicut lib. X. *Mataphys.*, text. 16, sive cap. 3; et in aliis exemplaribus, cap. 4, videre est.

(2) Ut ex lib. *de Causis*, proposit. 10, colligitur, ubi proinde intelligentiæ superiores magis universalem scientiam habere concluduntur quàm intelligentiæ inferiores, etc.

(3) De his etiam infra, art. 7; et in quæst. disput. *De anima*, art. 12 ad 20.

leur objet, et par rapport à l'ame elle-même. Or il ne sauroit y avoir un ordre entre elles de la part de l'ame, par la raison que l'ame est une ; il ne sauroit y en avoir non plus de la part des objets, par la raison qu'ils sont entièrement divers et disparates, comme, par exemple, la couleur et le son. Donc il ne peut y avoir un ordre entre les puissances de l'ame.

3° Dans des puissances coordonnées entre elles il se trouve que l'opération de l'une dépend de l'opération de l'autre. Mais l'acte d'une puissance de l'ame ne dépend pas de l'acte d'une autre puissance : ainsi la vue peut être en exercice sans l'ouïe, et réciproquement. Il n'existe donc pas un ordre entre les puissances de l'ame.

Mais le contraire résulte des principes établis par le Philosophe, *De anima*, II, quand il compare les différentes parties ou puissances de l'ame à des figures géométriques ; car ces figures ont un ordre entre elles. Donc les puissances de l'ame en ont également un.

(Conclusion. — L'ame étant une, et ses puissances étant multiples, comme c'est d'après un certain ordre que la nature va de l'unité au nombre dans le but d'éviter toute confusion, il faut nécessairement qu'il y ait un ordre entre les puissances de l'ame.)

Il faut donc établir que l'ame étant une et ses puissances, multiples, comme c'est toujours d'après un certain ordre que la nature procède de l'unité au nombre, il doit nécessairement y avoir un ordre entre les puissances de l'ame. Cet ordre s'offre à nous sous trois différents aspects : les deux premiers tiennent au rapport de dépendance de ces puissances entre elles, et le troisième tient à l'ordre même de leurs objets. Or la dépendance d'une puissance par rapport à l'autre peut être conçue de deux manières : d'abord selon l'ordre même de la nature, en ce sens que les choses parfaites sont naturellement placées avant les choses imparfaites ; puis selon l'ordre de formation et de temps, en tant qu'on s'élève de l'imparfait au parfait. Selon le premier ordre les puissances intellectives passent

---

ad objecta, et ad ipsam animam. Sed ex parte animæ inter eas non est ordo, quia anima est una. Similiter etiam nec ex parte objectorum, cùm sint diversa et penitus disparata, ut patet de colore et sono. In potentiis ergo animæ non est ordo.

3. Præterea, in potentiis ordinatis hoc invenitur, quòd operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiæ animæ non dependet ab actu alterius ; potest enim visus exire in actum absque auditu, et è converso. Non ergo inter potentias animæ est ordo.

Sed contra est, quod Philosophus in II. *De anima*, comparat partes, sive potentias animæ, figuris. Sed figuræ habent ordinem ad invicem. Ergo et potentiæ animæ.

(Conclusio. — Cùm anima sit una, potentiæ verò plures, ordine autem quodam ab uno in multitudinem procedatur, confusionis vitandæ causæ, necesse est inter potentias animæ ordinem esse.)

Respondeo dicendum, quòd cùm anima sit una, potentia verò plures ; ordine autem quodam ab uno ad multitudinem procedatur, necesse est inter potentias animæ ordinem esse. Triplex autem ordo inter eas attenditur : quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentiæ ab altera ; tertius autem accipitur secundum ordinem objectorum. Dependentia autem unius potentiæ ab altera dupliciter accipi potest. Uno modo, secundum naturæ ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora. Alio modo secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venitur. Secundum igitur primum potentiarum ordinem, potentiæ intel-

avant les puissances sensitives, et par cela même les dirigent et leur commandent; les puissances sensitives à leur tour passent avant les puissances de l'ame nutritive. D'après le second ordre, c'est le contraire qui a lieu; car les puissances de l'ame nutritive précèdent par voie de formation les puissances de l'ame sensitive, elles disposent le corps à l'action de ces dernières; il en est de même des puissances sensitives par rapport aux puissances intellectives. D'après le troisième ordre enfin, certaines vertus sensitives, la vue, l'ouïe et l'odorat, se trouvent coordonnées entre elles; la vue doit, en effet, être naturellement la première, comme étant commune aux corps supérieurs et inférieurs; le son perçu se produit dans l'air qui est naturellement supérieur au mélange des éléments, mélange d'où résulte l'odeur.

Je réponds aux arguments : 1° Certaines espèces ont entre elles des rapports de priorité quant à leur être, ainsi les nombres et les figures; et cependant elles sont conçues comme existant à la fois, puisqu'elles sont comprises sous une dénomination commune, celle de leur genre.

2° L'ordre des puissances de l'ame prend sa source, ou bien dans l'ame elle-même qui, malgré l'unité de son essence, est régulièrement prédisposée à des actes divers, ou bien dans les objets, ou bien dans les actes eux-mêmes, ainsi qu'il a été dit.

3° La raison sur laquelle cet argument s'appuie ne considère l'ordre dans les puissances de l'ame que selon le troisième mode signalé plus haut. Mais les puissances qui se trouvent coordonnées d'après les deux autres modes sont ainsi disposées, que l'acte de l'une dépend de l'autre.

---

lectivæ sunt priores potentiis sensitivis; unde dirigunt eas, et imperant eis. Et similiter potentiæ sensitivæ hoc ordine sunt priores potentiis animæ nutritivæ. Secundùm verò ordinem secundum, è converso se habet : nam potentiæ animæ nutritivæ sunt priores in via generationis potentiis animæ sensitivæ; unde ad earum actiones præparant corpus. Et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundum autem ordinem tertium, ordinantur quædam vires sensitivæ ad invicem, scilicet visus, auditus, et olfactus : nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus; et inferioribus corporibus, sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

Ad primum ergo dicendum, quòd alicujus generis species se habent secundum *prius* et *posterius*, sicut numeri, et figuræ, quantum ad *esse*; licet simul esse dicantur in quantum suscipiunt communis generis prædicationem.

Ad secundum dicendum, quòd ordo iste potentiarum animæ est ex parte animæ, quæ secundum ordinem quemdam habet habitudinem ad diversos actus (licèt sit una secundum essentiam) et ex parte objectorum, et etiam ex parte actuum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de illis potentiis, in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum (1). Illæ autem potentiæ quæ ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quòd actus unius dependet ab altera.

(1) Nempe secundùm solam prioritatem vel posterioritatem objectorum.

ARTICLE V.

Toutes les puissances de l'ame sont-elles dans l'ame même comme dans leur sujet (1)?

Il paroît que toutes les puissances de l'ame sont dans l'ame même comme dans leur sujet. 1° Telles sont, en effet, les puissances corporelles par rapport au corps, telles doivent être les puissances de l'ame par rapport à l'ame. Or le corps est le sujet des puissances corporelles. Donc l'ame est aussi le sujet de ses propres puissances.

2° Les opérations des puissances de l'ame sont attribuées au corps, mais à cause de l'ame; car comme nous l'avons dit, à la suite d'Aristote, « c'est par l'ame avant tout que nous sentons et comprenons. » Mais les premiers principes des opérations de l'ame sont assurément ses puissances. Donc les puissances de l'ame résident essentiellement en elle.

3° Saint Augustin dans son traité sur la *Genèse*, XII, 19 et 20, dit : « il est des choses que l'ame sent non par le moyen du corps, mais même sans le secours des organes corporels, » ainsi la crainte et autres impressions de ce genre; mais il est des choses que « l'ame sent par le moyen du corps. » Or si la puissance n'étoit pas dans l'ame seule comme dans son sujet, l'ame ne pourroit rien sentir que par le moyen du corps. Donc l'ame est le sujet de la puissance sensitive, et par la même raison de toutes les autres puissances.

Mais le Philosophe dit, au contraire, dans son livre du *Sommeil et de la Veille*, I : « Sentir n'est le propre ni de l'ame ni du corps, mais bien

(1) L'énoncé de la question mérite ici une attention particulière. C'est sur le mot *toutes* que porte essentiellement la question que l'auteur s'est posée. Son intention n'est pas de prétendre, comme on va le voir, qu'il n'existe pas en nous des facultés dont l'ame soit le sujet. Il a déjà dit le contraire dans quelques articles précédents, comme par exemple quand il établit que l'acte de l'intellect pur est indépendant de tout organe corporel. Ce qu'il prétend uniquement, c'est que toutes nos facultés n'ont pas l'ame seule pour sujet.

ARTICULUS V.

Utrùm omnes potentiæ animæ sint in anima sicut in subjecto.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd omnes potentiæ animæ sint in anima sicut in subjecto. Sicut enim se habent potentiæ corporis ad corpus, ita se habent potentiæ animæ ad animam. Sed corpus est subjectum corporalium potentiarum. Ergo anima est subjectum potentiarum animæ.

2. Præterea, operationes potentiarum animæ attribuuntur corpori propter animam : quia, ut dicitur in II. *De anima* (text. 22) « anima est quo sentimus, et intelligimus primum (2). » Sed prima principia operationum animæ sunt potentiæ. Ergo potentiæ per prius sunt in anima.

3. Præterea, Augustinus dicit XII. *Super Gen. ad lit.* (cap. 19 et 20), quòd « anima quædam sentit non per corpus, imo sine corpore, » ut est timor, et hujusmodi. « Quædam verò sentit per corpus. » Sed si potentia non esset in sola anima sicut in subjecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subjectum potentiæ sensitivæ, et pari ratione omnium aliarum potentiarum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in lib. *De somno et vigilia* (cap. 1), quòd « sentire non

(1) De his etiam, art. 6, infra, et in quæst. disput. *De spiritualibus creaturis*, art. 4 ad 3; et *Opusc.* 2, cap. 89 et 92.

(2) Ex græco πρώτως; quod etiam non malè reddi potest *principaliter*, ut non tantùm anima primum intelligendi vel sentiendi principium intelligatur, sed principale illud quo vel intelligimus vel sentimus; quamvis in unum sensum redit.

du tout » qui résulte de leur union. Donc la puissance sensitive est dans ce tout comme dans son sujet. Donc encore l'ame seule n'est pas le sujet de toutes ses puissances.

(Conclusion. — Ce qui agit étant le vrai sujet de la puissance agissante, il est certain que les puissances qui ne s'exercent pas par les organes, résident dans l'ame seule comme dans leur sujet; que celles, au contraire, qui s'exercent par les organes, sont dans le tout composé et non dans l'ame seule.)

Il faut donc répondre que cela est le sujet de la puissance agissante, qui peut opérer ou agir; car tout accident doit être énoncé en s'appliquant à son propre sujet. Or ce qui peut agir est ce qui agit en réalité. Il faut donc que « la puissance appartienne au sujet auquel appartient l'action; » c'est encore là ce qu'établit le Philosophe au commencement de son livre sur le *Sommeil et la Veille*. Il est cependant manifeste, d'après ce que nous avons déjà dit, que certaines opérations ayant leur exercice indépendamment d'un organe corporel appartiennent à l'ame, ainsi comprendre et vouloir; les puissances dès lors qui sont les principes de ces opérations, résident dans l'ame comme dans leur sujet. Mais il est d'autres opérations de l'ame qui s'accomplissent au moyen des divers organes du corps, comme la vision au moyen de l'œil, et l'ouïe au moyen de l'oreille; ce qu'on doit dire également de toutes les autres opérations qui tiennent à la partie sensitive et nutritive de l'ame. Et voilà pourquoi les puissances qui sont les principes de semblables opérations, résident dans le tout composé comme dans leur sujet, et non dans l'ame seule.

Je réponds aux arguments : 1° Toutes les puissances sont dites appartenir à l'ame, non comme à leur sujet, mais comme à leur principe; car c'est par l'ame que le composé a le pouvoir d'accomplir de telles opérations.

2° Toutes ces puissances sont à la vérité dans l'ame avant d'être dans le

---

est proprium animæ, neque corporis, sed conjuncti. » Potentia ergo sensitiva est in conjuncto, sicut in subjecto. Non ergo sola anima est subjectum omnium potentiarum suarum.

(Conclusio. — Cùm illud, quod operatur sit operativæ potentiæ subjectum, constat potentias non organicas esse in anima sola, sicut in subjecto, organicas verò in toto composito, et non in anima sola.)

Respondeo dicendum, quòd illud est subjectum operativæ potentiæ, quod est potens operari; omne enim accidens denominat proprium subjectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quòd « ejus sit potentia sicut subjecti cujus est operatio; » ut etiam Philosophus dicit in principio *De somno et vigilia*. Manifestum est autem ex supra dictis (qu. 78, art. 7), quod quædam operationes sunt animæ quæ exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle; unde potentiæ, quæ sunt harum operationum principia, sunt in anima sicut in subjecto. Quædam verò operationes sunt animæ, quæ exercentur per organa corporalia sicut visio per oculum, auditus per aurem. Et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivæ et sensitivæ partis. Et ideo potentiæ quæ sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto sicut in subjecto, et non in anima sola.

Ad primum ergo dicendum, quòd omnes potentiæ dicuntur esse animæ, non sicut subjecti, sed sicut principii; quia per animam conjunctum habet, quod tales operationes operari possit.

Ad secundum dicendum, quòd omnes hujusmodi potentiæ per prius sunt in anima quàm in

composé ; mais elles y sont comme dans leur principe et non comme dans leur sujet.

3° Dans l'opinion de Platon, sentir est une opération propre de l'ame, aussi bien que comprendre. Mais souvent, en ce qui concerne la philosophie, saint Augustin se sert des opinions de Platon, en les rappelant uniquement et sans prétendre les affirmer. Du reste, dans le cas présent, cette proposition : « l'ame sent certaines choses avec le corps et d'autres sans le corps, » peut être entendue de deux manières : dans ce sens, en premier lieu, que les mots *avec le corps* ou *sans le corps* déterminent l'acte de sentir en tant qu'il est produit par l'être sensible ; et dans ce sens l'ame ne sent rien sans le corps, par la raison que l'action de sentir ne peut être produite par l'ame qu'au moyen d'un organe corporel. Ces mêmes mots peuvent être compris, en second lieu, dans ce sens qu'ils déterminent l'acte de sentir comme provenant de l'objet senti ; et dans ce sens l'ame sent en effet certaines choses avec le corps, par exemple les choses qui existent dans son corps, comme quand elle sent une blessure ou autre impression de ce genre. Elle sent également certaines choses sans le corps, c'est-à-dire des choses qui n'existent pas dans son corps et ne sont saisies que par l'ame, comme quand elle se sent ou triste ou joyeuse à l'occasion d'une chose qu'elle a entendue.

ARTICLE VI.

Les puissances de l'ame découlent-elles de son essence?

Il paroît que les puissances de l'ame ne découlent pas de son essence. 1° D'un être simple, en effet, ne sauroient découler des choses diverses. Or l'essence de l'ame est une et simple. Donc ses puissances qui sont multiples et diverses ne peuvent découler de cette essence.

---

conjuncto, non sicut in subjecto, sed sicut in principio.

Ad tertium dicendum, quòd opinio Platonis fuit, quod sentire est operatio animæ propria, sicut et intelligere (1) ; in multis autem quæ ad Philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis non asserendo, sed recitando. Tamen, quantum ad præsens pertinet, hoc quod dicitur anima « quædam sentire cum corpore, et quædam sine corpore, » dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut hoc quod dico *cum corpore*, vel *sine corpore*, determinet actum sentiendi secundum quod exit à sentiente ; et sic nihil sentit sine corpore ; quia actio sentiendi non potest procedere ab anima, nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quòd prædicta determinent actum sentiendi ex parte objecti quod sentitur. Et sic *quædam sentit cum corpore*, id est in corpore existentia ; sicut cum sentit vulnus, vel aliquid hujusmodi. *Quædam verò sentit sine corpore*, id est, non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animæ ; sicut cùm sentit se tristari, vel gaudere, de aliquo audito.

ARTICULUS VI.

Utrùm potentiæ animæ fluant ab ejus essentia.

Ad sextum sic proceditur (2). Videtur quòd potentiæ animæ non fluant ab ejus essentia. Ab uno enim simplici non procedunt diversa. Essentia autem animæ est una et simplex. Cùm ergo potentiæ animæ sint multæ et diversæ, non possunt procedere ab ejus essentia.

(1) Id est ita immediatè ab anima procedens vel per animam exercita.

(2) De his etiam 1, *Sent.*, dist. 3, quæst. 4, art. 2 ; et quæst. 14, *De verit.*, art. 5 ; et *Opusc.* 3, cap. 90.

2° La chose dont une autre chose procède est la cause de celle-ci. Or l'essence de l'ame ne peut être regardée comme la cause de ses puissances, ainsi qu'on pourroit le démontrer en parcourant les différents genres de causes. Donc les puissances de l'ame ne découlent pas de son essence.

3° L'émanation désigne un certain mouvement. Mais « rien n'est mû par soi-même, » à moins que ce ne soit comme partie d'un tout ; c'est ainsi que l'animal est dit se mouvoir lui-même, parce que l'une de ses parties est le principe et l'autre le sujet du mouvement. L'ame d'ailleurs ne peut être mue. Donc elle n'est pas la cause de ses propres puissances.

Mais c'est le contraire qu'il faut établir. Les puissances de l'ame, en effet, sont ses propriétés naturelles. Or le sujet est la cause de ses propres accidents ; ce que le Philosophe fait rentrer dans la définition même de l'accident, *Métaph.*, VII. Donc les puissances de l'ame découlent de son essence comme de leur cause.

(Conclusion. — L'accident propre à une chose étant par lui-même causé par cette chose en tant qu'elle est en acte, et affectant cette même chose en tant qu'elle est en puissance, il est certain que toutes les puissances de l'ame émanent de son essence.)

Je réponds d'abord que la forme substantielle et la forme accidentelle se ressemblent sous un rapport et diffèrent sous un autre. Elles se ressemblent en ce que l'une et l'autre sont un acte, et en ce que par l'une comme par l'autre une chose est d'une certaine façon également en acte. Elles diffèrent en deux points : d'abord en ce que la forme substantielle donne l'être simplement, et son sujet est un être seulement en puissance ; tandis que la forme accidentelle ne donne pas l'être simplement, mais fait que l'être est tel, ou de telle grandeur, ou revêt tel mode d'existence ; car son

---

2. Præterea, illud à quo aliquid procedit, est causa ejus (1). Sed essentia animæ non potest dici causa potentiarum, ut patet discurrenti per singula causarum genera. Ergo potentiæ animæ non fluunt ab ejus essentia.

3. Præterea, emanatio quemdam motum nominat. Sed « nihil movetur à seipso, » ut probatur in VII. *Phys.* (cap. 1), nisi fortè ratione partis : sicut animal dicitur moveri à seipso, quia una pars ejus est *movens*, et alia *mota*. Neque etiam anima movetur, ut probatur in I. *De anima* (text. 66). Non ergo anima causat in se suas potentias.

Sed contra, potentiæ animæ sunt quædam proprietates naturales ipsius. Sed subjectum est causa propriorum accidentium ; unde et ponitur in diffinitione accidentis, ut patet in VII. *Metaph.* (text. 12 ac deinceps). Ergo potentiæ animæ procedunt ab ejus essentia sicut à causa.

(Conclusio. — Cùm accidens proprium et per se, causetur à subjecto secundum quod est actu, et recipiatur in eo in quantum est in potentia, constat omnes potentias animæ ab ipsius animæ essentia emanare.)

Respondeo dicendum, quòd forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quod utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodammodo in actu. Differunt autem in duobus : primò quidem, quia forma substantialis facit *esse* simpliciter, et ejus subjectum est ens in potentia tantùm, forma autem accidentalis non facit *esse* simpliciter, sed *esse* tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens ; subjectum enim ejus est ens in actu. Unde pa-

(1) In creatis nimirum de quibus tantùm hic agitur ; cùm in divinis processio sit unius ab alio nec tamen ut à causa.

sujet est un être en acte. D'où il suit que l'actualité ou réalité actuelle se trouve rationnellement dans la forme substantielle avant d'être dans le sujet. Et comme « la cause est conçue la première en toutes choses, » la forme substantielle produit l'être en acte dans son sujet. L'actualité au contraire se trouve dans le sujet d'une forme accidentelle avant d'être dans cette même forme accidentelle. D'où il résulte que l'actualité de la forme accidentelle est causée par l'actualité du sujet ; en sorte que le sujet, en tant qu'il est en puissance , est capable de recevoir la forme accidentelle, et en tant qu'il est en acte, il la produit. Nous disons cela de l'accident propre, de l'accident par lui-même ; car par rapport à l'accident extrinsèque, le sujet est uniquement propre à le recevoir ; la cause productive d'un tel accident, c'est l'agent extérieur. La forme substantielle et la forme accidentelle diffèrent, en second lieu, en ce qu'une chose moins principale n'existant que par rapport à celle qui l'est davantage, la matière existe par rapport à la forme substantielle ; tandis qu'au contraire la forme accidentelle existe pour le complément du sujet. Or il est évident, d'après ce que nous avons dit, que les puissances de l'ame ont pour sujet, ou bien l'ame elle-même, qui peut en effet être le sujet d'un accident en tant qu'elle a une puissance spéciale, dans le sens expliqué plus haut, ou bien l'être humain dans sa composition. Or cet être composé est en acte par l'ame ; d'où il suit évidemment que toutes les puissances de l'ame, qu'elles aient pour sujet l'ame elle-même ou l'être composé, émanent de l'essence de l'ame comme de leur principe ; et cela par la raison que « l'accident, comme nous l'avons déjà dit, est causé par le sujet, en tant que celui-ci est en acte, et reçu par lui, en tant qu'il est en puissance. »

Je réponds aux arguments : 1° D'un être simple peuvent naturellement procéder des choses multiples, d'abord suivant un certain ordre inhérent à ces choses mêmes, et puis suivant la diversité des sujets qu'elles affec-

---

tet quòd actualitas per prius invenitur in forma substantiali, quàm in ejus subjecto. Et quia « primum est causa in quolibet genere, » forma substantialis causat *esse* in actu , in suo subjecto. Sed è converso actualitas per prius invenitur in subjecto formæ accidentalis, quàm in forma accidentali. Unde actualitas formæ accidentalis causatur ab actualitate subjecti ; ita quod subjectum in quantum est in potentia, est susceptivum formæ accidentalis ; in quantum autem est in actu, est ejus productivum. Et hoc dico de proprio, et per se accidente ; nam respectu accidentis extranei , subjectum est susceptivum tantum , productivum verò talis accidentis est agens extrinsecum. Secundo autem differunt substantialis forma et accidentalis ; quia cum minus principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem ; sed è converso forma accidentalis est propter completionem subjecti. Manifestum est autem ex dictis (art. 5) quod potentiarum animæ subjectum est, vel ipsa anima sola, quæ potest esse subjectum accidentis secundum quod habet aliquid potentialitatis, ut suprà dictum est (qu. 75, art. 5), vel compositum. Compositum autem est in actu per animam ; unde manifestum est, quod omnes potentiæ animæ, sive subjectum earum sit anima sola, sive compositum , fluunt ab essentia animæ , sicut à principio ; quia jàm dictum est quòd « accidens causatur à subjecto secundum quod est actu, et recipitur in eo in quantum est in potentia. »

Ad primum ergo dicendum, quòd ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam ; et iterum, propter diversitatem

tent. C'est ainsi que de l'essence de l'ame qui est une, procèdent des puissances multiples et diverses, soit à cause de l'ordre qui règne entre ces puissances, soit à cause de la diversité des organes corporels.

2° Le sujet est la cause finale de son propre accident, il en est même dans un sens la cause active, et de plus la cause matérielle, puisque c'est en lui que l'accident réside. Et voilà pourquoi on peut dire que l'essence de l'ame est la cause de toutes ses puissances comme étant leur fin et leur principe actif, et qu'elle est même le sujet de quelques-unes.

3° L'émanation des accidents propres à un sujet n'entraîne pas dans ce sujet l'idée d'une transformation, mais uniquement celle d'une conséquence logique et naturelle. C'est ainsi qu'une chose résulte naturellement d'une autre, comme, par exemple, la couleur résulte de la lumière.

ARTICLE VII.

Une des puissances de l'ame découle-t-elle d'une autre?

Il paroît qu'une puissance de l'ame ne découle pas d'une autre. 1° Des choses, en effet, qui commencent en même temps ne peuvent découler l'une de l'autre. Or toutes les puissances de l'ame ont été créées en même temps que l'ame elle-même. Donc l'une d'elles ne sauroit découler de l'autre.

2° Une puissance de l'ame émane de l'ame elle-même comme un accident de son sujet. Mais une puissance de l'ame ne peut pas être le sujet d'une autre puissance, par la raison « qu'il n'y a pas un accident d'accident. » Donc une puissance de l'ame ne découle pas d'une autre puissance.

3° « Un contraire ne sauroit venir de son contraire, mais chaque chose naît de son semblable selon son espèce. » Or les puissances de l'ame se

---

recipientium. Sic igitur ab una essentia animæ procedunt multæ et diversæ potentiæ, tum propter ordinem potentiarum, tum propter diversitatem organorum corporalium.

Ad secundum dicendum, quòd subjectum est causa proprii accidentis, et finalis, et quodammodo activa, et etiam ut materialis, in quantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quòd essentia animæ est causa omnium potentiarum sicut finis, et sicut principium activum; quarumdam autem sicut susceptivum.

Ad tertium dicendum, quòd emanatio propriorum accidentium à subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem. Sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

ARTICULUS VII.

Utrùm una potentia animæ oriatur ab alia.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd una potentia animæ non oriatur ab alia. Eorum enim quæ simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiæ animæ sunt smul animæ concreatæ. Ergo una earum ab alia non oritur.

2. Præterea, potentia animæ oritur ab anima, sicut accidens à subjecto. Sed una potentia animæ non potest esse subjectum alterius; quia « accidentis non est accidens. » Ergo una potentia non oritur ab alia.

3. Præterea, « oppositum non oritur à suo opposito, sed unumquodque oritur ex simili se-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, quæst. 4, art. 3; et II, *Sent.*, dist. 24, quæst. 1, art. 1; et quæst. 14, *De verit.*, art. 5, et quæst. 25, art. 6 ad 1; et in quæst. disput. *De anima*, art. 13 ad 7 et ad 8.

distinguent par la raison des contraires, comme les diverses espèces. Donc l'une ne sauroit venir de l'autre.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Les puissances, en effet, se connoissent par leurs actes. Or l'acte d'une puissance est causé par celui d'une autre, comme l'acte de l'imagination par l'acte de la sensibilité. Donc une puissance de l'ame émane d'une autre puissance.

(Conclusion. — L'essence de l'ame étant par rapport à ses puissances, tantôt comme leur principe actif et final, tantôt comme leur principe subjectif, il faut dès lors que les puissances de l'ame soient ainsi disposées entre elles, que les plus parfaites soient le principe des autres comme fin et principe de leurs actes, et que les moins parfaits soient le principe des autres comme leur principe subjectif.)

Disons que dans les choses qui procèdent d'un être d'après un ordre naturel, comme la première est la cause de toutes les autres, de même la plus rapprochée de la première est en quelque sorte la cause de celles qui en sont plus éloignées. Or nous avons montré plus haut qu'entre les puissances de l'ame il existe plusieurs sortes d'ordre ; et il suit de là qu'une puissance procède de l'essence de l'ame au moyen d'une autre puissance. Mais comme l'essence de l'ame est par rapport à ses puissances un principe actif et final, et encore un principe subjectif ou par elle-même ou par son union avec le corps ; comme en outre l'agent et la fin sont quelque chose de plus parfait, et que le principe subjectif est moins parfait comme tel, il suit de là que celles des puissances de l'ame qui l'emportent dans l'ordre de la perfection et de la nature, sont le principe des autres comme fin et comme agent. Nous voyons en effet que les sens sont pour l'intelligence, et non l'intelligence pour les sens. On peut dire aussi que les sens sont en quelque sorte une émanation éloignée de l'intelligence ; d'où il suit que selon l'ordre de la nature ils semblent venir de l'intelligence, comme

---

cundum speciem. » Potentiæ autem animæ ex opposito dividuntur, sicut diversæ species. Ergo una earum non procedit ab alia.

Sed contra, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiæ causatur ab alio, sicut actus phantasiæ ab actu sensus. Ergo una potentia animæ causatur ab alia.

(Conclusio. — Cùm essentia animæ comparetur ad potentias, tum ut principium activum et finale, tum ut principium susceptivum, oportet etiam animæ potentias ad se invicem sic comparari, ut inter eas perfectiores sint principia aliarum per modum finis actus et principii ; imperfectiores verò sint principia aliarum per modum susceptivi principii.)

Respondeo dicendum, quòd in his quæ secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quæ sunt magis remota. Ostensum autem est suprà (art. 4) quòd inter potentias animæ est multiplex ordo ; et ideo una potentia animæ ab essentia animæ procedit mediante alia. Sed quia essentia animæ comparatur ad potentias, et sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum, vel seorsum per se, vel simul cum corpore ; agens autem et finis est perfectius ; susceptivum autem principium, in quantum hujusmodi est minus perfectum, consequens est quod potentiæ animæ, quæ sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturæ, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quod sensus est propter intellectum, et non è converso. Sensus etiam est quædam deficiens participatio intellectus ; unde secundum naturalem originem, quodammodo est ab intellectu, sicut imperfectum à perfecto. Sed secundum viam susceptivi

l'imparfait vient du parfait. Mais dans l'ordre du sujet propre à recevoir un accident, ce sont au contraire les puissances les moins parfaites qui sont placées comme principes avant les plus parfaites. Ainsi l'ame, en tant qu'elle possède la puissance sensitive, doit être considérée comme le sujet et en quelque sorte le récipient par rapport à l'intelligence. Et voilà pourquoi les puissances les moins parfaites précèdent les autres par voie de formation : l'animal est formé avant l'homme.

Je réponds aux arguments : 1° Comme la puissance de l'ame découle de son essence, non par manière de transformation, mais par une sorte de conséquence naturelle, ce qui fait que cette puissance réside dans l'ame ; il en est de même d'une puissance par rapport à l'autre.

2° Un accident, à la vérité, ne peut être par lui-même le sujet d'un autre accident, mais un accident peut être reçu dans une substance avant un autre accident, comme la quantité avant la qualité. Et c'est ainsi qu'un accident peut être appelé le sujet d'un autre, comme la surface, par exemple, est le sujet de la couleur ; ce qui veut dire que la substance reçoit un accident par l'intermédiaire ou le moyen d'un autre. Et la même chose peut être dite des puissances de l'ame.

3° Les puissances de l'ame sont opposées entre elles, il est vrai, comme leparfait et l'imparfait, ou bien encore comme les diverses espèces de nombres et de figures. Mais une telle opposition n'empêche pas que l'un ne tire son origine de l'autre ; car les choses imparfaites procèdent naturellement des choses parfaites.

---

principii, è converso potentiæ imperfectiores inveniuntur priora principia respectu aliarum; sicut anima secundum quod habet potentiam sensitivam consideratur sicut subjectum et materiale quoddam, respectu intellectus. Et propter hoc, imperfectiores potentiæ sunt priores in via generationis ; prius enim animal generatur quàm homo.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut potentia animæ ab essentia fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quamdam resultationem, et est simul cum anima (1) : ita est etiam de una potentia respectu alterius.

Ad secundum dicendum, quòd accidens per se non potest esse subjectum accidentis, sed unum accidens per prius recipitur in substantia quam aliud ; sicut quantitas, quàm qualitas. Et hoc modo unum accidens dicitur esse subjectum alterius, ut superficies coloris, in quantum substantia uno accidente mediante recipit aliud (2). Et similiter potest dici de potentiis animæ.

Ad tertium dicendum, quòd potentiæ animæ opponuntur ad invicem oppositione *perfecti* et *imperfecti*, sicut etiam species numerorum et figurarum. Hæc autem oppositio non impedit originem unius ab alio, quia imperfecta naturaliter à perfectis procedunt.

(1) Id est, simul atque anima producitur, etiam ipsa incipit esse ; sicut et lumen statim incipit cùm oritur sol, et calor statim atque fit ignis.

(2) Supple ad planiorem constructionem, *ut superficies est subjectum tectorum* : ideo porrò superficies, non linea vel corpus, quia sine latitudine non potest esse color, nec in sola profunditate apparere.

ARTICLE VIII.

Toutes les puissances de l'ame demeurent-elles dans l'ame après qu'elle s'est séparée du corps?

Il paroît que toutes les puissances de l'ame demeurent en elle après qu'elle a été séparée du corps. 1° Il est dit, en effet, dans le *Livre de l'esprit et de l'ame*, XV, que « l'ame en se retirant du corps emporte avec elle la sensibilité, l'imagination, la raison, l'intellect, l'intelligence, ses appétits et son irascibilité. »

2° Les puissances de l'ame sont ses propriétés naturelles. Or ce qui est propre à une chose est toujours inhérent à cette chose et ne peut jamais en être séparé. Donc les puissances de l'ame demeurent en elle après la mort.

3° Les puissances de l'ame, et les puissances même sensitives, ne s'affoiblissent pas quand le corps s'affoiblit; car comme il est dit, *De anima*, I : « Donnez au vieillard l'œil du jeune homme, et le vieillard verra aussi bien que le jeune homme. » Or la débilité est le chemin qui conduit à la corruption. Donc les puissances de l'ame ne se détruisent pas avec le corps, mais demeurent dans l'ame séparée du corps.

4° La mémoire est une puissance de l'ame sensitive, comme le Philosophe l'a prouvé. Or la mémoire reste dans l'ame séparée du corps, puisqu'il est dit au mauvais riche, plongé dans l'enfer seulement quant à son ame : « Souviens-toi que tu as reçu tes biens durant la vie, » *S. Luc*, XVI. Donc la mémoire reste dans l'ame séparée du corps, et par conséquent toutes les autres puissances de l'ame sensitive.

5° La joie et la tristesse résident dans la puissance appétitive, laquelle rentre évidemment dans la partie sensitive de l'ame. Or il est manifeste que

---

ARTICULUS VIII.

Utrùm omnes potentiæ animæ remaneant in anima à corpore separata.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd omnes potentiæ animæ remaneant in anima à corpore separata. Dicitur enim in lib. *De spiritu et anima* (cap. 15), quòd « anima recedit à corpore secum trahens sensum et imaginationem, et rationem, et intellectum, et intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem. »

2. Præterea, potentiæ animæ sunt ejus naturales proprietates. Sed proprium semper inest, et nunquam separatur ab eo cujus est proprium. Ergo potentiæ animæ sunt in ea etiam post mortem.

3. Præterea, potentiæ animæ etiam sensitivæ non debilitantur debilitato corpore, quia ut dicitur in I. *De anima* : « si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut et juvenis. » Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentiæ animæ non corrumpuntur cum corpore, sed manent in anima separata.

4. Præterea, memoria est potentia animæ sensitivæ, ut Philosophus probat (2) : sed memoria manet in anima separata, dicitur enim *Luc.*, XVI, diviti epuloni in inferno secundum animam existenti : « Recordare quia recipisti bona in vita tua. » Ergo memoria manet in anima separata, et per consequens aliæ potentiæ sensitivæ partis.

5. Præterea, gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quæ est potentia sensitivæ partis. Manifestum est autem animas separatas tristari

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 44, quæst. 3, art. 3, quæst. 1; et dist. 50, quæst. 1, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 81 ad 5; et quæst. 19, *De verit.*, art. 1; et in quæst. disput. *De anima*, art. 19.

(1) Nimirum lib. *De memoria et reminiscentia.*

les ames séparées du corps se réjouissent ou s'attristent des récompenses ou des peines qu'elles ont reçues. Donc la puissance appétitive demeure dans l'ame après qu'elle a été séparée du corps.

6° Saint Augustin professe la même doctrine, *Super Gen. ad litt.*, XII : « De même que l'ame, dit-il, quand le corps est privé de sentiment sans être entièrement mort, voit certaines choses par les yeux de l'imagination, de même les verra-t-elle encore après que par la mort elle aura été entièrement séparée de son corps. » Or l'imagination est une puissance qui tient à la partie sensitive de l'ame. Donc les puissances sensitives demeurent dans l'ame après qu'elle a été séparée du corps, et par conséquent toutes les autres puissances.

Mais à cela s'oppose ce qui est dit dans le livre intitulé *De Dogm. eccl.* : « L'homme se compose de deux substances seulement, de l'ame avec sa raison, et de la chair avec ses sens. » Donc après la destruction de la chair, les puissances sensitives ne restent plus dans l'ame.

(Conclusion. — Les puissances de l'ame étant les accidents de l'ame elle-même ou de l'être total qui résulte de l'union de l'ame et du corps, les puissances qui ont l'ame pour sujet restent en elle après la destruction du corps; celles au contraire qui ont pour sujet l'être total et composé, ne restent dans l'ame que virtuellement après que le corps est détruit.)

Disons d'abord que toutes les puissances de l'ame, ainsi que nous l'avons établi dans les articles 6 et 7, se rapportent à l'ame seule comme à leur principe; mais quelques-unes de ces puissances se rapportent aussi à l'ame seule comme à leur sujet, ainsi l'intellect et la volonté; et les puissances de cette nature doivent nécessairement rester dans l'ame après la destruction du corps. D'autres puissances au contraire ont pour sujet l'être composé; ainsi toutes les puissances de la partie sensitive et de la partie nutritive. Or le sujet étant détruit l'accident ne peut subsister; l'être composé venant donc à être détruit, les puissances de cette nature

---

et gaudere, de præmiis vel pœnis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in anima separata.

6. Præterea, Augustinus dicit XII *Super Gen. ad lit.* (cap. 32), quòd « sicut anima, cum corpus jacet sine sensu, nondum penitus mortuum, videt quædam secundum imaginativam visionem; ita cùm fuerit à corpore penitus separata post mortem. » Sed imaginatio est potentia sensitivæ partis. Ergo potentia sensitivæ partis manet in anima separata, et per consequens omnes aliæ potentiæ.

Sed contra est, quòd dicitur in lib. *De eccles. dogm.* : « Ex duabus tantum substantiis constat homo, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis. » Ergo, destructa carne, potentiæ sensitivæ non manent.

(Conclusio. — Cum potentiæ animæ sint accidentia animæ, vel totius compositi ex anima et corpore, illæ quæ sunt in anima ut in subjecto, corrupto corpore in anima remanent; quæ verò totius compositi sunt, non remanent corrupto corpore nisi virtute.)

Respondeo dicendum, quod sicut jam dictum est (art 6 et 7) omnes potentiæ animæ comparantur ad animam solam, sicut ad principium; sed quædam potentiæ comparantur ad animam solam, sicut ad subjectum, ut intellectus et voluntas : et hujusmodi potentiæ necesse est quòd maneant in anima corpore destructo. Quædam verò potentiæ sunt in conjuncto sicut in subjecto, sicut omnes potentiæ sensitivæ partis, et nutritivæ. Destructo autem subjecto non potest accidens remanere; unde corrupto conjuncto non manent hujusmodi potentiæ actu, sed

ne peuvent persévérer en acte, elles ne restent dans l'ame que virtuellement, comme dans leur principe ou leur source. Il est donc faux de dire avec quelques-uns que de telles puissances demeurent dans l'ame après que le corps est détruit, beaucoup plus faux encore de prétendre que les actes de ces puissances demeurent dans l'ame après sa séparation, par la raison que ces puissances ne peuvent avoir d'exercice que par le moyen d'un organe corporel.

Je réponds aux arguments : 1° Le livre d'où cet argument est tiré n'a aucune autorité. Ce qu'il renferme dès lors peut être repoussé aussi bien qu'affirmé. On pourroit dire néanmoins que l'ame emporte avec elle ses puissances, non actuellement, mais virtuellement.

2° Les puissances dont nous disons qu'elles ne subsistent plus actuellement dans l'ame après sa séparation d'avec le corps, ne sont pas les propriétés de l'ame seule, mais du tout composé.

3° Si les puissances dont il est ici question sont tenues pour ne pas s'affoiblir quand le corps s'affoiblit, c'est parce que l'ame demeure immuable et que l'ame est le principe virtuel des puissances de ce genre.

4° Le souvenir dont il est parlé est compris dans le sens qui permet à saint Augustin de placer la mémoire dans l'esprit, et non dans ce sens que la mémoire est une partie de l'ame sensitive.

5° La tristesse et la joie se trouvent dans l'ame séparée du corps, non selon l'appétit sensitif, mais selon l'appétit intellectif, conformément à ce qui a lieu dans les anges.

6° Saint Augustin dans l'endroit cité parle par manière d'interrogation, et non par manière d'affirmation ; aussi retracte-t-il plusieurs des choses dites à cet endroit.

---

virtute tantum manent in anima, sicut in principio vel radice. Et sic falsum est, quòd quidam dicunt hujusmodi potentias in anima remanere etiam corpore corrupto. Et multo falsius, quòd dicunt etiam actus harum potentiarum remanere in anima separata, quia talium potentiarum nulla est actio, nisi per organum corporeum.

Ad primum ergo dicendum, quòd liber ille auctoritatem non habet. Unde quod ibi scriptum est, eadem facultate contemnitur, qua dicitur. Tamen potest dici, quòd trahit secum anima hujusmodi potentias non actu, sed virtute.

Ad secundum dicendum, quòd hæ potentiæ quas dicimus actu in anima separata non manere, non sunt proprietas solius animæ, sed conjuncti.

Ad tertium dicendum, quòd dicuntur non debilitari hujusmodi potentiæ debilitato corpore, quia anima manet immutabilis, quæ est virtuale principium hujusmodi potentiarum.

Ad quartum dicendum, quòd illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus ponit memoriam in mente, non eo modo quo ponitur pars animæ sensitivæ.

Ad quintum dicendum, quòd tristitia et gaudium sunt in anima separata, non secundùm appetitum sensitivum, sed secundùm appetitum intellectivum, sicut etiam in angelis.

Ad sextum dicendum, quòd Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo. Unde quædam ibi dicta retractat.

QUESTION LXXVIII.

Des puissances de l'ame en particulier.

Nous avons maintenant à traiter des puissances de l'ame prises en particulier. Or l'étude du théologien s'applique spécialement et uniquement aux puissances intellectives et appétitives comme les seules qui se lient la vertu. Mais comme la connoissance de ces diverses puissances dépend en quelque sorte de plusieurs autres considérations, cette étude sur les puissances de l'ame prises en particulier sera divisée en trois parties : nous avons d'abord à traiter des choses qui sont comme les préliminaires de l'intelligence; puis des puissances intellectives; et enfin des puissances appétitives.

Sur le premier point il se présente quatre questions à poser : la première touchant les divers genres des puissances; la seconde, des différentes espèces de l'ame végétative; la troisième, des sens extérieurs; et la quatrième enfin, des sens intérieurs.

ARTICLE I.

Faut-il distinguer cinq grandes puissances de l'ame?

Il paroît qu'il ne faut pas diviser les puissances de l'ame en cinq genres : le végétatif, le sensitif, l'appétitif, celui du mouvement local, et l'intellectif (1). 1° Les puissances de l'ame sont en effet nommées ses différentes parties. Or on ne reconnoît généralement que trois parties de

(1) Nous croyons devoir avertir encore une fois le lecteur de ne pas se laisser effrayer par les mots. Le sens en est assez clair par lui-même; mais il le deviendra bien plus encore par la discussion; et les lumières qu'on verra rayonner à travers une langue en apparence aussi barbare, seront la récompense des efforts qu'on aura faits pour triompher des premières difficultés.

QUÆSTIO LXXVIII.

De potentiis animæ in speciali, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de potentiis animæ in speciali. Ad considerationem autem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentiarum quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animæ in speciali erit tripartita. Primò namque considerandum est de his quæ sunt præambula ad intellectum. Secundò, de potentiis intellectivis. Tertiò, de potentiis appetitivis.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° De generibus potentiarum animæ. 2° De speciebus vegetativæ partis. 3° De sensibus exterioribus. 4° De sensibus interioribus.

ARTICULUS I.

Utrùm quinque genera potentiarum animæ sint distinguenda.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd non sint quinque genera potentiarum animæ distinguenda, scilicet *vegetativum, sensitivum, appetitivum, secundum locum motivum, et intellectivum.* Potentiæ enim animæ dicuntur partes ipsius. Sed tantum tres partes animæ communiter ab omnibus assignantur,

(1) De his etiam, quæst. 19, *De verit.*, art. 2 ad 2; et in quæst. disput. *De anima*, art. 13; et lib. I *De anima*, lect. 14, ut et lib. II, lect. 5 et lect. 6.

l'ame, à savoir : l'ame végétative, l'ame sensitive et l'ame raisonnable. Donc il n'existe que trois genres de puissance dans l'ame, et non cinq.

2° Les puissances de l'ame sont les principes des diverses opérations de la vie. Or il existe, au sentiment commun, quatre modes de vie ; le Philosophe dit en effet, *De anima*, II : « Le mot vivre peut être pris dans plusieurs sens, et si un seul de ces divers sens se réalise, nous disons qu'une chose vit ; il en est ainsi de l'intellect, des sens, du mouvement local et de l'immobilité, du mouvement enfin dans ce qui concerne la nutrition, l'accroissement et le décroissement. » Donc il n'existe que quatre genres de puissances dans l'ame ; le genre appétitif est mis de côté.

3° On ne doit pas appliquer à ce qui est commun à toutes les puissances de l'ame le titre de genre particulier. Or la puissance appétitive convient à chacune des facultés de l'ame ; ainsi la vue, par exemple, recherche par une sorte de tendance appétitive l'objet qui lui convient. C'est dans ce sens que l'*Ecclésiaste* dit : « L'œil désire la grace et la beauté, et pardessus tout cela les verdoyantes moissons. » Et pour le même motif toute autre puissance se porte également vers l'objet qui lui convient. Donc on ne doit pas considérer la puissance appétitive comme un genre spécial des puissances de l'ame.

4° Le principe du mouvement dans les animaux est ou le sens, ou l'intellect, ou l'appétit, ainsi que le Philosophe le dit, *De anima*, III. Donc il ne faut pas regarder la puissance motrice comme faisant un genre à part et distinct des autres puissances.

Mais à tout cela nous opposons ce que le même Philosophe dit, *De anima*, II : « Nous établissons comme puissances, la végétative, la sensitive, l'appétitive, celle du mouvement local et l'intellective. »

(Conclusion. — Il y a dans l'ame cinq genres de puissance, la végétative, la sensitive, l'appétitive, celle du mouvement et l'intellective ; trois

---

scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis, et rationalis. Ergo tantum tria sunt genera potentiarum animæ, et non quinque.

2. Præterea, potentiæ animæ, sunt principia operum vitæ. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere. Dicit enim Philosophus in II *De anima* (text. 13) : « Multipliciter ipso *vivere* dicto, et si unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere, ut intellectus et sensus, motus et status secundùm locum ; adhuc autem motus secundùm alimentum et decrementum, et augmentum. » Ergo tantum quatuor sunt genera potentiarum animæ, appetitivo excluso.

3. Præterea, ad illud quod est commune omnibus potentiis non debet deputari aliquod speciale animæ genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiæ animæ. Visus enim appetit visibile conveniens. Unde dicitur Eccles. XL : « Gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hoc virides sationes. » Et eadem ratione quælibet alia potentia desiderat objectum sibi conveniens. Ergo non debet poni *appetitivum* unum speciale genus potentiarum animæ.

4. Præterea, principium movens in animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus, ut dicitur in III *De anima*. Non ergo *motivum* debet poni speciale genus animæ præter prædicta.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in II *De anima* (text. 27) : « Potentias autem dicimus, vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundùm locum, et intellectivum. »

(Conclusio. — Quinque distincta sunt potentiarum animæ genera, *vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundùm locum, et intellectivum* ; tres animæ, *vegetativa, sensitiva, et intellectiva*, et quatuor

sortes d'ame, la végétative, la sensitive et l'intellective; quatre modes de vie, le végétatif, le sensitif, celui du mouvement local et l'intellectif.)

Nous disons donc que les puissances de l'ame se divisent en cinq genres déjà énumérés ; il en est trois que nous nommons ames, et quatre qui sont appelés modes de vie. La raison de cette classification est que les ames se distinguent d'après les degrés selon lesquels l'opération de l'ame s'élève au-dessus de l'opération de la nature corporelle. Toute la nature corporelle, en effet, est soumise à l'ame et se rapporte à elle comme matière et comme instrument. Or il est une certaine opération de l'ame qui s'élève tellement au-dessus de la nature corporelle, que pour entrer en exercice elle n'a pas même besoin des organes du corps ; telle est l'opération de l'ame raisonnable. Il est une autre opération de l'ame, venant après celle-là, qui s'exerce à la vérité au moyen d'un organe corporel, mais sans impliquer aucune idée de qualité matérielle. Telle est l'opération de l'ame sensible ; car si le chaud et le froid, l'humide et le sec, et autres qualités corporelles de même nature, sont requises pour l'exercice des sens, ce n'est pas néanmoins que l'opération de l'ame sensible procède de l'efficacité de ces qualités corporelles, elles ne sont requises que comme une disposition nécessaire des organes. Au dernier rang des opérations de l'ame est celle qui s'exerce par un organe corporel et en vertu de la qualité même corporelle ; et toutefois cette opération l'emporte sur l'opération de la nature corporelle, car les mouvements des corps sont l'effet d'un principe extérieur, tandis que les opérations de ce dernier genre proviennent d'un principe intrinsèque. Cela est, en effet, commun à toutes les opérations de l'ame, tout être animé pouvant d'une certaine façon se mouvoir lui-même; et telle est l'opération de l'ame végétative. Car la digestion, par exemple, et autres opérations analogues s'accomplissent par l'action de la chaleur considérée comme instrument, ainsi qu'il est dit, *De anima*, II.

Mais les différents genres de puissances que nous distinguons dans

---

modi vivendi, *vegetativum, sensitivum, motivum secundùm locum, et intellectivum.*)

Respondeo dicendum, quòd quinque sunt genera potentiarum animæ quæ numerata sunt. Tres verò dicuntur animæ. Quatuor verò dicuntur modi vivendi. Et hujus diversitatis ratio est, quia diversæ animæ distinguuntur secundùm quod diversimodè operatio animæ supergreditur operationem naturæ corporalis. Tota enim natura corporalis subjacet animæ, et comparatur ad ipsam sicut materia, et instrumentum. Est ergo quædam operatio animæ, quæ in tantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale; et talis est operatio animæ rationalis. Est autem alia operatio animæ infrà istam, quæ quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem. Et talis est operatio animæ sensibilis, quia etsi calidum et frigidum, et humidum, et siccum, et aliæ hujusmodi qualitates corporeæ requirantur ad operationem sensus, non tamen ita quòd mediante virtute talium qualitatum operatio animæ sensibilis procedat, sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animæ est, quæ fit per organum corporeum, et virtute corporeæ qualitatis; supergreditur tamen operationem naturæ corporeæ, quia motiones corporum sunt ab exteriori principio; hujusmodi autem operationes sunt à principio intrinseco. Hoc enim commune est omnibus operationibus animæ. Omne enim animatum aliquo modo movet seipsum, et talis est operatio animæ vegetabilis. Digestio enim, et ea quæ consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in II *De anima*. Genera

l'ame s'établissent d'après leurs objets. Plus, en effet, une puissance est élevée et plus elle embrasse son objet d'une manière générale, comme nous l'avons déjà dit. Or les objets des opérations de l'ame peuvent être rangés en trois classes. Ou bien l'objet d'une puissance de l'ame est le corps seul uni à l'ame; et ce genre de puissance se nomme végétatif, la puissance végétative ne pouvant agir que sur le corps auquel l'ame est unie. Il est un autre genre de puissances qui s'applique à un objet plus étendu, c'est-à-dire à tout corps sensible, et non pas seulement au corps qui est uni à l'ame. Il est enfin un autre genre de puissances qui s'étend à un objet beaucoup plus général, et qui s'applique non-seulement aux corps sensibles, mais encore à tout être quel qu'il soit. D'où il suit que ces deux derniers genres de puissances ne bornent pas évidemment leur action à l'être composé lui-même, et qu'elles s'étendent à des objets qui lui sont extrinsèques. Mais comme il faut que l'être agissant soit de quelque manière uni à l'objet de son action, la chose extrinsèque qui est l'objet de l'opération de l'ame doit nécessairement avoir avec cette ame un double rapport : et d'abord, en tant que cette chose se trouve prédisposée à être unie avec l'ame et même à résider dans l'ame par son image ou idée; et sous ce rapport les puissances se divisent en deux genres, à savoir : la puissance sensitive qui s'exerce à l'égard d'un objet moins général, le corps sensible; et la puissance intellective qui s'applique à l'objet le plus universel, tout être sans exception. En second lieu, l'union de l'ame avec son objet tient à ce que l'ame se porte vers les choses extérieures; et sous ce rapport encore il faut distinguer deux genres de puissances dans l'ame : l'un est le genre appétitif qui fait que l'ame se porte vers une chose extérieure comme vers sa fin, première cause de son désir; l'autre est le genre du mouvement local qui fait que l'ame se porte à l'objet extérieur comme au

---

verò potentiarum animæ distinguuntur secundùm objecta. Quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius objectum, ut suprà dictum est. Objectum autem operationis animæ in triplici ordine potest considerari. Alicujus enim potentiæ animæ objectum est solum corpus animæ unitum. Et hoc genus potentiarum animæ dicitur *vegetativum;* non enim vegetativa potentia agit, nisi in corpus cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animæ, quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet omne corpus sensibile, et non solum corpus animæ unitum. Est autem aliud genus potentiarum animæ, quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens. Ex quo patet quòd ista duo secunda genera potentiarum animæ, habent operationem non solùm respectu rei conjunctæ, sed etiam respectu rei extrinsecæ. Cùm autem oporteat operans aliquo modo conjungi suo objecto circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quæ est objectum operationis animæ, secundùm duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo secundùm quod nata est animæ conjungi, et in anima esse, per suam similitudinem. Et quantum ad hoc sunt duo genera potentiarum, scilicet *sensitivum*, respectu objecti minus communis, quod est corpus sensibile; et *intellectivum*, respectu objecti communissimi, quod est ens universale. Alio verò modo secundùm quod ipsa anima inclinatur, et tendit in rem exteriorem, et secundùm hanc etiam comparationem sunt duo genera potentiarum animæ. Unum quidem scilicet *appetitivum*, secundùm quod anima comparatur ad rem extrinsecam, ut ad finem, qui est primum in intentione. Aliud autem, *motivum secundum locum*, prout anima comparatur ad rem exteriorem, sicut ad terminum operationis et motus. Ad con-

terme de son opération et de son mouvement ; car tout animal se meut pour atteindre l'objet qu'il désire et se propose.

Les modes de vie se distinguent d'après les différents degrés des êtres vivants. Parmi ces êtres il en est en qui se trouve seulement le mode végétatif, ce sont les plantes ; il en est qui joignent au mode végétatif le mode sensitif, mais non celui du mouvement local, tels sont les animaux immobiles, comme les coquilles; il en est qui ont de plus cette faculté du mouvement local, tels sont les animaux complets qui ayant besoin de beaucoup de choses pour alimenter et défendre leur vie, sont par là même dans la nécessité de se mouvoir pour aller au loin chercher les objets qui leur sont nécessaires ; il est enfin des êtres qui à tous ces modes d'existence joignent encore le mode intellectif, ce sont les hommes. Mais la puissance appétitive ne constitue pas un degré dans les êtres vivants, car « partout où il y a sensibilité se trouve également l'appétit, » ainsi que s'exprime le Philosophe, *De anima,* II.

Par cette démonstration se trouvent résolues les deux premières objections proposées.

3° L'appétit naturel est une inclination donnée par la nature à une chose quelconque à l'égard d'une autre ; d'où il suit que par cet appétit naturel toute puissance désire l'objet qui lui convient. Mais l'appétit, tel que nous le comprenons dans les animaux, est produit par une forme perçue, et pour que cet effet soit obtenu il faut une puissance spéciale de l'ame, il ne suffit pas d'une simple appréhension ; car c'est en elle-même et dans sa nature qu'une chose est l'objet d'un appétit, et ce n'est pas par elle-même et dans sa nature, mais uniquement par son image, qu'une chose tombe sous un sens quelconque. D'où il suit que la vue, par exemple, ne désire l'objet qu'elle recherche que pour son acte propre, c'est-à-dire pour le voir ; tandis que l'animal lui-même désire par sa force appétitive la chose qu'il voit, non-seulement pour la voir, mais encore

---

sequendum enim aliquod desideratum et intentum, omne animal movetur. Modi verò vivendi distinguuntur secundum gradus viventium. Quædam enim viventia sunt, in quibus est tantum *vegetativum*, sicut in plantis. Quædam verò, in quibus cum vegetativo est etiam sensitivum, non tamen motitivum secundum locum, sicut sunt immobilia animalia, ut conchylia. Quædam verò sunt, quæ supra hoc habent motivum secundum locum, ut perfecta animalia, quæ multis indigent ad suam vitam, et ideo indigent motu, ut vitæ necessaria procul posita quærere possint. Quædam verò viventia sunt, in quibus cum his est *intellectivum*, scilicet in hominibus. *Appetitivum* autem non constituit aliquem gradum viventium, quia « in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, » ut dicitur in II lib. *De anima* (text 50).

Et per hoc solvuntur duo prima objecta.

Ad tertium dicendum, quòd appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in aliquid, ex natura sua ; unde naturali appetitu quælibet potentia desiderat sibi conveniens. Sed appetitus animalis consequitur formam apprehensam : et ad hujusmodi appetitum requiritur specialis animæ potentia, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur prout est in sua natura. Non est autem secundùm suam naturam in virtute apprehensiva, sed secundùm suam similitudinem. Unde patet quod visus appetit naturaliter visibile, solum ad suum actum, scilicet ad videndum. Animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad vi-

pour la posséder. Si l'ame n'avoit besoin des choses perçues par les sens que pour l'exercice même des sens, c'est-à-dire pour sentir ces choses, il ne faudroit pas faire de l'appétit un genre spécial des puissances de l'ame, il suffiroit de l'appétit naturel à chaque puissance.

4° Quoique le sens et l'appétit soient des causes de mouvements dans les animaux parfaits, le sens et l'appétit ne suffisent pas néanmoins, comme tels, pour opérer le mouvement, il y faut une puissance de plus. Car dans les animaux immobiles il y a aussi le sens et l'appétit, et ces animaux n'ont pas néanmoins la faculté de se mouvoir. Cette puissance motrice n'est donc pas seulement dans le sens et l'appétit, comme suggérant le mouvement, elle est encore dans les diverses parties du corps qui doivent être aptes à obéir aux impulsions de l'appétit; et la preuve en est que lorsque les membres ne sont pas dans cette disposition naturelle, ils ne sauroient obéir aux tendances de l'appétit vers le mouvement.

ARTICLE II.

Les facultés de l'ame végétative sont-elles régulièrement divisées en nutritive, augmentative et générative?

Il paroît qu'on ne peut diviser les facultés de l'ame végétative en nutritive, augmentative et générative. 1° Ce sont là, en effet, des forces qu'on nomme naturelles. Or, les puissances de l'ame s'élèvent au-dessus des forces naturelles. Donc il ne faut pas confondre ces dernières forces avec les puissances de l'ame.

2° Ce qui est commun aux êtres vivants et à ceux qui sont privés de vie, ne doit pas être rangé parmi les puissances de l'ame. Or, la génération est commune à tous les êtres qui s'engendrent et se corrompent, qu'ils aient

---

dendum, sed etiam ad alios usus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis à sensu, nisi propter actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret, non oporteret *appetitivum* ponere speciale genus inter potentias animæ, quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

Ad quartum dicendum, quòd quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis, non tamen sensus et appetitus, in quantum hujusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus. Nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus, non tamen habent vim motivam. Hæcautem vis motiva non solum est in appetitu, et sensu, ut imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitivi animæ moventis. Cujus signum est, quòd quando membra removentur a sua dispositione naturali, non obediunt appetitivo ad motum.

ARTICULUS II.

Utrùm convenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum, et generativum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter partes vegetativæ assignentur; scilicet nutritivum, augmentativum, et generativum. Hujusmodi enim vires dicuntur naturales. Sed potentiæ animæ sunt supra vires naturales. Ergo hujusmodi vires non debent poni potentiæ animæ.

2. Præterea, ad id quod est commune viventibus et non viventibus, non debet aliqua potentia animæ deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus et corrupti-

(1) De his etiam *Cont. Gent.*, IV, cap. 58; et in quæst. disput. *De anima*, art. 13, tum in corp., tum ad 2 et ad 15, ut et lib. II *De anima*, lect. 9.

la vie ou qu'ils ne l'aient pas. Donc la force générative n'est pas une puissance de l'ame.

3° L'ame est une partie de l'être humain plus puissante que la nature corporelle. Or la nature corporelle donne par une seule et même efficacité l'espèce et la quantité voulues. Donc à plus forte raison faut-il dire cela de l'ame. Il ne faut donc pas distinguer entre la puissance augmentative de l'ame et sa puissance générative.

4° Une chose se conserve dans son être par le même principe qui lui a donné cet être. Or la puissance générative est ce par quoi l'être vivant acquiert son être ; donc c'est par la même puissance que cet être doit conserver la vie. Mais la force nutritive a pour objet et pour but la conservation de l'être vivant, puisque, d'après Aristote, *De anima*, II, « c'est une puissance propre à conserver celui qui la reçoit. » Il n'est donc pas permis de distinguer la puissance nutritive de la puissance générative.

Mais à cela nous opposons les propres paroles du Philosophe dans le même livre : « Les opérations de cette ame (végétative) sont d'engendrer, d'alimenter, et d'accroître le corps (1). »

(Conclusion. — L'ame végétative a trois fonctions : la nutritive, l'augmentative et la générative.)

Nous disons donc qu'il y a trois puissances dans l'ame végétative. Cette force végétative a pour objet, comme nous l'avons dit, le corps même qui est vivifié par l'ame, et ce corps exige nécessairement de la part de l'ame une triple opération : une opération par laquelle il acquiert l'être, et à celle-là répond la puissance générative ; une opération par laquelle le corps vivant obtient le développement voulu, c'est l'objet de la puissance

(1) Il est à remarquer que toutes les opérations ou tous les phénomènes de la vie, saint Thomas les attribue à l'ame. La vie par elle-même est un profond mystère, et les clartés que l'esprit humain peut y répandre n'arriveront jamais, selon nous, jusqu'à expliquer la cause première.

---

bilibus tam viventibus quam non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animæ.

3. Præterea, anima est (1) pars potentior quàm natura corporea. Sed natura corporea eadem virtute activa dat speciem et debitam quantitatem. Ergo multo magis anima. Non est ergo alia potentia animæ augmentativa et generativa.

4. Præterea, unaquæque res conservatur in *esse* per id, per quòd *esse* habet ; sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis; ergo per eamdem res viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur in II *De anima* ; est enim « potentia potens salvare suscipiens ipsam. » Non debet ergo distingui nutritiva potentia à generativa.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II. *De anima*, quòd « opera hujus animæ sunt generare et alimento uti, et iterum augmentum facere. »

(Conclusio. — Tres sunt animæ vegetativæ partes, nutritiva, augmentativa et generativa.)

Respondeo dicendum, quòd tres sunt potentiæ vegetativæ partes. *Vegetativum* enim, ut dictum est, habet pro objecto ipsum corpus vivens per animam : ad quod quidem corpus triplex animæ operatio est necessaria. Una quidem, per quam *esse* acquirat; et ad hoc ordinatur *potentia generativa*. Alia verò per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem ;

(1) Seu potentia vel facultas, quam sub nomine *partis* propter divisionem functionum animæ Philosophus appellat, ut jam supra.

augmentative ; et enfin une opération par laquelle le corps vivant est conservé dans son être et dans sa quantité voulue, et c'est l'objet de la puissance nutritive. Il est cependant une différence à remarquer entre ces diverses puissances : c'est que la puissance nutritive et la puissance augmentative exercent leur action sur le sujet même où elles se trouvent, puisque c'est le corps uni à l'ame qui se développe et se conserve par les puissances désignées et résidant dans cette même ame ; tandis que la puissance générative obtient son effet non dans son propre corps, mais dans un autre, car une chose ne peut s'engendrer elle-même. Et voilà pourquoi la puissance générative se rapproche de la dignité de l'ame sensitive, laquelle exerce son action sur les choses extérieures, quoique d'une manière plus éminente et plus générale. « Ce qu'il y a de supérieur, en effet, dans une nature inférieure, touche à ce qu'il y a d'inférieur dans une nature supérieure, » ainsi que le prouve saint Denis, *De div. Nom.*, VII; aussi de ces trois puissances la plus élevée, la principale et la plus parfaite, c'est la puissance générative. Car comme il est dit, *De anima*, II, « il n'appartient qu'à une chose déjà parfaite d'en produire une autre semblable à elle-même. » La puissance augmentative et la puissance nutritive servent donc à la puissance générative, et la nutritive sert à l'augmentative.

Je réponds aux arguments : 1° Ces puissances sont appelées forces naturelles, d'abord parce qu'elles produisent un effet semblable à celui de la nature, laquelle donne aussi l'être, le développement et la conservation, quoique les forces de l'ame donnent tout cela d'une manière plus éminente ; ensuite parce que ces puissances exercent leur action en se servant des qualités actives et passives comme d'un instrument, et que ces qualités sont le principe des actions naturelles.

2° La génération dans les êtres inanimés est une chose purement extrinsèque ; tandis que dans les êtres vivants elle se produit d'une manière

---

et ad hoc ordinatur *vis augmentativa*. Alia verò, per quam corpus viventis salvatur et in *esse*, et in quantitate debita ; et ad hoc ordinatur *vis nutritiva*. Est tamen quædam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt : quia ipsum corpus unitum animæ augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam in eadem anima existentem. Sed vis generativa habet effectum suum non in eodem corpore, sed in alio : quia nihil est generativum sui ipsius. Et ideo vis generativa quodammodo appropinquat ad dignitatem animæ sensitivæ, quæ habet operationem in res exteriores, licèt excellentiori modo et universaliori. « Supremum enim inferioris naturæ attingit id quod est infimum superioris ; » ut patet per Dionysium in VII. cap. *De div. Nomin.* Et ideo inter istas tres potentias finalior, et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur in II. *De anima* : « Est enim rei jam perfectæ facere alteram qualis ipsa est. » Generativæ autem deserviunt et augmentativa et nutritiva; augmentativæ verò nutritiva.

Ad primum ergo dicendum, quòd hujusmodi vires dicuntur naturales, tum quia habent effectum similem naturæ, quæ etiam dat *esse*, et quantitatem et conservationem, licèt hæ vires habeant hoc altiori modo; tum quia hæ vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas, quæ sunt naturalium actionum principia.

Ad secundum dicendum, quòd generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco. Sed

bien plus élevée et provient de l'essence même de ces êtres, la semence renfermant en elle-même comme le principe de la forme que le corps devra revêtir. Il faut donc qu'il y ait dans les êtres animés une puissance dont la semence est l'effet et que l'on nomme force générative.

3° La génération des êtres vivants ayant lieu par une certaine semence, il faut nécessairement que l'être engendré soit dans le principe réduit à de très-petites proportions. Il faut donc aussi qu'il possède déjà la puissance de l'ame, par la vertu de laquelle il sera conduit à la grandeur voulue. Un corps inanimé, au contraire, est engendré avec sa quantité de matière déterminée par un agent extrinsèque. Il obtient donc au premier abord et l'espèce et la quantité qui lui sont assignées par les conditions de son existence.

4° L'opération du principe végétatif s'accomplit par le moyen de la chaleur, dont l'effet propre est de consumer les parties liquides. Voilà pourquoi, pour remplacer la déperdition des parties absorbées, il faut de plus la puissance nutritive, qui a pour objet de convertir les aliments en la substance du corps; ce qui n'est pas moins nécessaire pour entretenir la puissance d'accroissement et celle de génération (1).

ARTICLE III.

Est-il rationnel de distinguer cinq sens extérieurs?

Il paroît qu'il n'est pas rationnel de distinguer cinq sens extérieurs. 1° Le sens, en effet, s'applique à la connoissance des accidents. Or il y a des accidents d'une infinité de genres. Donc, les puissances se distinguant

(1) Il faut moins s'en tenir ici à la surface, à la forme extérieure de la théorie, qu'au fond de vérité que l'auteur enveloppe toujours sous les formes scientifiques adoptées de son temps. Il a pu quelquefois devancer son époque et pressentir les découvertes de la science moderne, comme nous l'avons fait observer en d'autres circonstances; il seroit injuste et même absurde d'exiger constamment de lui ce que Bossuet appelle des illuminations soudaines.

---

generatio viventium est quodam altiori modo, per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis, per quam semen hujusmodi præparetur: et hæc est *vis generativa*.

Ad tertium dicendum, quòd quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quòd in principio animal generetur parvæ quantitatis: et propter hoc necesse est quòd habeat potentiam animæ per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ea materia determinata ab agente extrinseco, et ideo simul respicit speciem et quantitatem, secundùm materiæ conditionem.

Ad quartum dicendum, quòd sicut jam dictum est, operatio vegetativi principii completur mediante calore, cujus est humidum consumere. Et ideo ad restaurationem humidi deperditi necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis. Quod etiam est necessarium ad actus virtutis augmentativæ et generativæ.

ARTICULUS III.

Utrùm convenienter distinguantur quinque sensus exteriores.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores. Sensus enim est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cùm ergo potentiæ distinguantur per objecta,

(1) De his etiam, in II, *Sent.*, dist. 2, quæst. 2, art. 2 ad 5; et in quæst. disput. *De anima*, art. 13; et in lib. III *De anima*, lect. 7.

par leur objet, il faut que les sens se multiplient selon le nombre des genres d'accidents.

2° La grandeur, la figure et les autres choses qu'on nomme objets sensibles communs ne sont pas des choses sensibles par accident ; c'est même par là qu'on les distingue de ces dernières. Or la diversité des objets établit par elle-même la diversité des puissances. Donc, comme la grandeur et la figure diffèrent de la couleur beaucoup plus que le son, il semble que la puissance sensitive qui s'applique à la grandeur et à la figure doive être distinguée des autres, à plus forte raison que celle qui s'applique à la couleur ne doit être distinguée de celle qui s'applique au son.

3° Un sens n'embrasse que les deux termes d'une opposition, comme, par exemple, la vue du blanc et du noir. Mais le tact est propre à reconnoître plusieurs genres d'opposition, comme celle du froid et du chaud, de l'humide et du sec, et ainsi de suite. Le tact n'est donc pas un seul sens, mais plusieurs. Donc il existe plus de cinq sens extérieurs.

4° On n'établit pas une division entre l'espèce et le genre. Or le goût n'est qu'une sorte de tact. Donc il ne faut pas en faire un sens à part.

Mais le Philosophe établit le contraire, *De anima*, II : « Il y a cinq sens, dit-il, et pas davantage. »

(Conclusion. — Il y a cinq sens extérieurs : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le tact.)

Il faut observer d'abord que le principe de la distinction et du nombre des sens extérieurs a été placé par quelques philosophes dans les organes mêmes, suivant les éléments qui y prédominent, tels que l'eau, l'air, et autres éléments du même genre. D'autres ont vu ce principe dans le moyen de perception, qui se trouve dans l'être humain même ou bien dans un objet extérieur, c'est-à-dire encore dans l'eau, l'air, ou autres objets semblables. D'autres enfin ont vu ce même principe dans la nature de la qualité sensible, selon que cette qualité est celle d'un corps simple ou celle

---

videtur quòd sensus multiplicentur secundùm numerum qui est in generibus accidentium.

2. Præterea, magnitudo et figura et alia quæ dicuntur sensibilia communia, non sunt sensibilia per accidens, sed contra ea dividuntur, in II. *De anima*. Diversitas autem per se objectorum diversificat potentias. Cùm ergo plus differant magnitudo et figura à colore quàm sonus, videtur quòd multò magis debeat esse alia potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis aut figuræ, quàm coloris et soni.

3. Præterea, unus sensus est unius contrarietatis, sicut visus albi et nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurium contrarietatum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci, et hujusmodi. Ergo non est sensus unus, sed plures; ergo plures sensus sunt quàm quinque.

4. Præterea, species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus præter tactum.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in II. *De anima* (text. 128), quòd « non est alter sensus, præter quinque. »

(Conclusio. — Quinque sunt exteriores sensus : visus, auditus, olfactus, gustus et tactus.)

Respondeo dicendum, quòd rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aer, vel aliquid hujusmodi. Quidam autem ex parte medii, quod est vel conjunctum vel extrinsecum, et hoc vel aer, vel aqua, vel aliquid hujusmodi. Quidam autem ex diversa natura sensibilium qualitatum, secundùm quòd est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem. Sed nihil istorum conveniens est.

d'un corps composé. Mais aucune de ces explications n'est admissible. Les puissances, en effet, ne sont pas pour les organes, mais bien les organes pour les puissances; ce n'est donc pas à cause de la diversité des organes qu'il y a diverses puissances dans l'ame; la nature, au contraire, a établi la diversité des organes pour répondre et servir à la diversité des puissances. Elle a de même fourni divers moyens aux différents sens, suivant qu'il le falloit pour l'exercice des puissances. Connoître la nature des qualités sensibles n'est pas une attribution des sens, c'est une opération de l'intelligence. La raison du nombre et de la distinction des sens extérieurs ne doit par conséquent être prise que de ce qui proprement et de soi appartient à chaque sens. Or le sens est une sorte de puissance passive propre à être modifiée par l'impression des objets extérieurs. Un objet extérieur doit produire un changement par cela même qu'il tombe sous les sens, et de la diversité de ces perceptions on doit conclure à la distinction des puissances. Or il est deux sortes de modifications, l'une naturelle et l'autre spirituelle. Cette modification est naturelle quand la forme de l'être qui la produit est réellement et naturellement reçue par l'être qui la subit; ainsi la chaleur, par exemple, est reçue par l'objet chauffé. Cette modification est spirituelle quand la forme de l'être qui l'exerce n'est reçue que selon son être spirituel par l'être qu'elle affecte; c'est ainsi que la forme de la couleur est reçue dans notre pupille, qui n'est pas pour cela matériellement colorée. Or pour que les sens entrent en exercice, il faut une modification spirituelle, celle qui transmet à l'organe du sens une affection équivalente à la forme sensible; car si la seule modification naturelle suffisoit pour produire la sensation, tous les corps naturels, pouvant être ainsi modifiés, auroient également la faculté de sentir. Ce n'est toutefois que dans quelques sens qu'a lieu la modification spirituelle seule; ainsi, par exemple, dans la vue. Dans quelques autres, avec la modification spirituelle se trouve aussi la modification naturelle, soit de la part de

---

Non enim potentiæ sunt propter organa; sed organa propter potentias; unde non propter hoc sunt diversæ potentiæ, quia sunt diversa organa; sed ideo natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum. Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundùm quod erat conveniens ad actus potentiarum. Naturas autem sensibilium qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus. Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum, secundùm illud quod propriè et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quædam potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterius ergo immutativum est, quod per se à sensu percipitur, et secundùm cujus diversitatem sensitivæ potentiæ distinguuntur. Est autem duplex immutatio: una *naturalis*, et alia *spiritualis*. Naturalis quidem, secundùm quòd forma immutantis recipitur in immutato secundùm *esse* naturale: sicut calor in calefacto. Spiritualis autem, secundùm quòd forma immutantis recipitur in immutato secundùm *esse* spirituale: ut forma coloris in pupilla, quæ non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formæ sensibilis fiat in organo sensus; alioquin, si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio *spiritualis* tantùm, sicut in visu. In quibusdam autem, cum immutatione spirituali etiam *naturalis*, vel ex parte objecti tantùm, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem

l'objet seulement, soit de la part aussi de l'organe. De la part de l'objet, la modification naturelle se produit ou bien selon le lieu, comme dans le son qui est l'objet de l'ouïe, le son venant de la percussion et de l'ébranlement de l'air; ou bien selon l'altération des corps, comme dans l'odeur, objet de l'odorat, puisqu'il faut que la chaleur altère en quelque sorte un corps pour qu'il exhale une odeur. La modification naturelle qui a lieu de la part de l'organe, se trouve dans le tact et le goût; car la main qui touche un objet chaud est elle-même échauffée, et la langue s'humecte de l'humidité même des saveurs. Quant aux organes de l'odorat et de l'ouïe, ils ne subissent aucune modification naturelle dans leur exercice, à moins que ce ne soit par accident. La vue s'exerçant sans aucune modification ni dans l'organe, ni dans l'objet, peut être appelée le sens le plus spirituel, le plus parfait et le plus étendu de tous les sens; après celui-là vient l'ouïe, puis l'odorat, qui n'admettent une modification naturelle que de la part de l'objet. Le mouvement local est également plus parfait que le mouvement provenant de l'altération, et passe naturellement avant lui, comme Aristote le prouve, *Physic.*, VIII. Le tact et le goût sont les sens les plus matériels. Nous aurons à parler plus tard de ce qui les distingue. De là vient que les trois autres sens ne s'exercent pas par un contact immédiat, puisqu'aucune modification naturelle ne se produit dans l'organe, ainsi que cela a lieu dans les deux sens que nous venons de nommer (1).

Je réponds aux arguments : 1° Tous les accidents ne produisent pas par eux-mêmes une modification, il n'y a que les qualités de la troisième espèce qui emportent l'idée d'une altération dans le sujet. Et voilà pourquoi ces qualités seules tombent sous les sens; car suivant l'expression du Phi-

(1) L'importance philosophique de cette théorie des sens extérieurs ne sauroit être contestée que par l'ignorance ou la mauvaise foi. Elle se prouve d'ailleurs par le fait, puisque c'est celle qui a prévalu dans la philosophie comme dans la théologie. Il seroit ridicule de vouloir en faire honneur à saint Thomas; mais il ne le seroit pas moins de méconnoître ce qu'il lui a donné d'autorité et d'évidence.

---

objecti invenitur transmutatio *naturalis*, secundùm locum quidem in sono, qui est objectum auditûs; nam sonus ex percussione causatur, et aeris commotione; secundùm alterationem verò, in odore, qui est objectum olfactûs; oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quòd spiret odorem. Ex parte autem organi est immutatio *naturalis* in tactu et gustu, nam et manus tangens calida, calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum verò olfactûs aut auditûs nulla naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, qui est absque immutatione naturali organi et objecti, est maximè spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior. Et post hunc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte objecti. Motus autem localis est perfectior et naturaliter prior quàm motus alterationis, ut probatur in VIII. *Physic.* (text. 55). Tactus autem et gustus sunt maximè naturales. De quorum distinctione post dicetur (argum. 3 et 4). Et inde est quòd alii tres sensus non fiunt per medium conjunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.

Ad primum ergo dicendum, quòd non omnia accidentia habent vim immutativam secundùm se, sed solæ qualitates tertiæ speciei, secundùm quas contingit alteratio. Et ideo solæ hujusmodi qualitates sunt objecta sensuum; quia ut dicitur in VII. *Physic.* (text. 12), « secundùm eadem

losophe, *Physic.*, VII, « les sens éprouvent une altération pour les mêmes causes qui agissent sur les corps inanimés. »

2° La grandeur, la figure et autres accidents analogues qu'on appelle objets communs sensibles, tiennent en quelque sorte le milieu entre les choses sensibles par accident et les choses sensibles par elles-mêmes, qui sont l'objet propre des sens. Car les choses sensibles par elles-mêmes produisent immédiatement une modification dans les sens, puisque c'est là leur nature propre; quant aux objets communs sensibles, ils se réduisent tous à la quantité. Il est évident, par exemple, que la grandeur et le nombre sont des espèces de quantité ; et la figure est une qualité qui s'applique à la quantité elle-même, puisque la figure consiste dans les limites superficielles qui déterminent la grandeur. Le mouvement et le repos se font sentir en ce que le sujet revêt un ou plusieurs modes, soit quant à la grandeur, soit quant à la distance, s'il est question du mouvement d'augmentation ou du mouvement local; et quant aux qualités sensibles, s'il s'agit du mouvement d'altération. Et dans ce sens on peut dire que sentir le repos ou le mouvement, c'est en quelque sorte sentir une chose ou plusieurs choses. La quantité est le sujet le plus immédiat de la qualité qui produit une modification; ainsi la superficie est le sujet immédiat de la couleur. Et voilà pourquoi les objets communs sensibles ne frappent pas le sens immédiatement et par eux-mêmes, mais bien par une qualité sensible, comme la superficie par la couleur. Ces objets ne sont pas toutefois sensibles par accident, car ils produisent une différence dans la modification des sens; les sens, en effet, sont autrement affectés par une grande ou par une petite superficie; et la blancheur elle-même est susceptible d'être appelée petite ou grande; on la distingue d'après son propre sujet.

3° Suivant les indications données par le Philosophe, *De anima*, II, le sens du tact est un dans son genre; mais il se divise ensuite en plusieurs espèces qui font, pour ainsi dire, autant de sens capables d'embrasser diffé-

---

alteratur sensus, secundùm quæ alterantur corpora inanimata. »

Ad secundum dicendum, quòd magnitudo et figura, et hujusmodi, quæ dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia per accidens, et sensibilia propria, quæ sunt objecta sensuum. Nam sensibilia propria primò et per se immutant sensum, cùm sint qualitates alterantes; sensibilia verò communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero patet quòd sunt species quantitatis. Figura autem est qualitas circa quantitatem, cùm ratio figuræ consistat in terminatione magnitudinis. Motus autem et quies sentiuntur secundùm quòd subjectum uno modo vel pluribus modis se habet secundùm magnitudinem subjecti, vel localis distantiæ, quantum ad motum augmenti et motum localem, vel etiam secundùm sensibiles qualitates, ut in motu alterationis. Et sic sentire motum et quietem, est quodammodo sentire unum et multa. Quantitas autem est proximum subjectum qualitatis alterativæ, ut superficies coloris : et ideo sensibilia communia non movent sensum primò et per se, sed ratione sensibilis qualitatis, ut superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens, quia hujusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus : alio enim modo immutatur sensus à magna superficie et à parva, quia etiam ipsa albedo dicitur magna vel parva. Et ideo dividitur secundùm proprium subjectum.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Philosophus videtur dicere in II. *De anima* (text. 106 usque ad 120), sensus tactus est unus genere, sed dividitur in multos sensus secundùm spe-

rents termes opposés, sens qui n'ont pas néanmoins différents organes, et se trouvent comme répandus simultanément dans tout le corps ; ce qui fait qu'on ne sauroit les distinguer. Quant au goût qui perçoit le doux et l'amer, il accompagne le tact dans la langue, et non dans le reste du corps ; c'est pour cela qu'il est aisément distingué du tact. On pourroit dire encore que les différents termes d'opposition signalés dans l'argument se trouvent combinés deux à deux dans un genre prochain, et sont tous réunis dans un genre commun, qui est l'objet du tact et tombe sous ce sens précisément par son caractère commun. Seulement ce genre commun n'a pas de nom, il est innomé, tout comme le genre prochain du froid et du chaud.

4° Le sens du goût, selon la théorie du Philosophe, est une espèce particulière du tact, espèce qui ne réside que dans la langue ; le goût ne se distingue pas du tact quant au genre, mais bien quant aux autres espèces de tact répandues dans tout le corps. Mais si le tact ne forme qu'un sens à raison du caractère commun de son objet, il faut dire néanmoins que par rapport à la diversité des modifications le goût doit être distingué du tact. Le tact, en effet, subit outre la modification spirituelle, une modification naturelle dans son organe, suivant la qualité de l'objet qui tombe sous ce sens ; tandis que l'organe du goût ne subit pas nécessairement la modification naturelle qui sembleroit résulter de la qualité de son objet, en sorte que la langue devienne, par exemple, douce ou amère ; cette modification n'a lieu que dans la qualité intermédiaire d'où naît la saveur, c'est-à-dire dans l'humeur qui est l'objet de ce tact.

---

ciem (et propter hoc est diversarum contrarietatum) ; qui tamen non separantur ab invicem secundùm organum, sed per totum corpus se concomitantur : et ideo eorum distinctio non apparet. Gustus autem, qui est perceptivus dulcis et amari, concomitatur tactum in lingua, non autem per totum corpus : et ideo de facili à tactu distinguitur. Posset tamen dici quòd omnes illæ contrarietates, singulæ conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est objectum tactus, secundùm rationem communem ; sed istud genus commune est innominatum ; sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum.

Ad quartum dicendum, quòd sensus gustus, secundùm dictum Philosophi lib. II. *De anima*, text. 28 et 94), est quædam species tactus, quæ est in lingua tantum. Non autem distinguitur à tactu in genere, sed à tactu quantum ad alias species quæ per totum corpus diffunduntur. Si verò tactus sit unus sensus tantum, propter unam rationem communem objecti ; dicendum erit quòd secundùm rationem diversam immutationis distinguitur gustus à tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, et non solum spirituali, quantum ad organum suum, secundùm qualitatem quæ ei propriè objicitur. Gustus autem organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundùm qualitatem quæ ei propriè objicitur, ut scilicet lingua fiat dulcis, vel amara ; sed secundùm præambulam qualitatem in qua fundatur sapor, scilicet secundùm humorem qui est objectum tactus.

ARTICLE IV.

Est-il rationnel de distinguer les sens intérieurs?

Il paroît qu'on ne peut rationnellement distinguer les sens intérieurs. 1° On ne peut, en effet, établir une distinction ou opposition entre ce qui est commun et ce qui est propre. Donc le *sens commun intérieur* ne doit pas être divisé en puissances intérieures sensitives; cela ne peut avoir lieu que dans les sens extérieurs.

2° Quand il suffit pour une chose qu'il existe un sens propre et extérieur, il ne faut pas admetttre de distinction dans la puissance de perception qui est à l'intérieur. Or pour juger des choses sensibles il suffit des sens particuliers et extérieurs, chacun de ces sens donnant les indications nécessaires sur son objet propre. Ils semblent suffire également à la perception de leurs propres actes; car l'action du sens étant en quelque sorte un terme moyen entre la puissance et son objet, il semble à plus forte raison que la vue, par exemple, peut percevoir sa propre vision plus facilement que la couleur, par la raison que sa vision lui est plus intime. Ainsi des autres sens. Il n'est donc pas nécessaire pour cela d'admettre une sorte de *sens commun* intérieur.

3° D'après le Philosophe, *De memoria et reminiscentia*, V, « l'imagination et la mémoire sont des passions du sens primitif. » Mais on n'établit pas une division entre une passion et son sujet. Donc la mémoire et l'imagination ne doivent pas être regardées comme des puissances autres que les *sens communs* intérieurs.

4° L'intelligence dépend moins des sens que toute puissance appartenant à l'ame sensitive. Mais l'intelligence ne connoît rien qu'elle ne l'ait reçu

---

ARTICULUS IV.

Utrùm interiores sensus convenienter distinguantur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd interiores sensus inconvenienter distinguantur. *Commune* enim non dividitur contra *proprium*. Ergo *sensus communis* non debet enumerari inter vires interiores sensitivas, præter sensus exteriores proprios.

2. Præterea, ad id ad quod sufficit sensus proprius et exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad judicandum de sensibilibus sufficiunt sensus proprii et exteriores; unusquisque enim sensus judicat de proprio objecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quod percipiant suos actus; quia cùm actio sensus sit quodammodo medium inter potentiam et objectum, videtur quòd multo magis visus possit suam visionem, tanquam sibi propinquiorem, percipere, quam colorem. Et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiorem potentiam, quæ dicatur *sensus communis*.

3. Præterea, secundùm Philosophum lib. *De memoria et reminiscentia* (cap. 5), « phantasticum et memorativum sunt passiones primi sensitivi. » Sed passio non divitur contra subjectum. Ergo memoria et phantasia non debent poni aliæ potentiæ præter sensum communem.

4. Præterea, intellectus minus dependet à sensu quam quæcunque potentia sensitivæ partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo à sensu (1). Unde dicitur I *Poster.* (text. 33), quòd « quibus deest unus sensus, deficit

(1) Vel *si deficit aliquis sensus* τις αἴσθησις *aliquam scientiam* (ἐπιστήμην τινα) *deficere necesse est.*

des sens; ce qui a permis à un ancien de dire que « ceux à qui manque un sens, manque aussi une science. » Donc à plus forte raison faut-il repousser l'idée d'une puissance inhérente à l'ame sensitive et propre à percevoir la nature des choses, laquelle échappe à la perception des sens.

5° L'acte de la réflexion qui consiste à rapprocher, comparer et diviser, et l'acte de la mémoire qui consiste à rechercher les idées à l'aide d'un certain raisonnement, ne diffèrent pas moins des actes de la faculté appréciative et de la mémorative proprement dite, que l'acte de la faculté appréciative ne diffère des actes de l'imaginative. Il faut donc admettre que la réflexion et la réminiscence à l'état actif sont des puissances autres que l'appréciative et la mémorative, ou bien il faudra dire que ces deux dernières puissances ne diffèrent pas de l'imaginative.

6° Saint Augustin, *Super Genes., ad lit.*, XII, 6. établit qu'il existe trois sortes de visions : la vision corporelle qui se fait au moyen des sens, la vision spirituelle qui se fait par l'imagination ou fantaisie, et la vision intellectuelle qui est du ressort de l'entendement. Donc il n'existe pas de puissance intérieure, autre que l'imaginative, qui tienne le milieu entre les sens et l'intellect.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire : Avicenne, *De anima*, admet cinq puissances sensitives intérieures, à savoir : « le sens commun, la fantaisie, l'imaginative, l'appréciative (1) et la mémorative. »

(Conclusion. — L'animal reçoit et conserve des espèces sensibles et

(1) Saint Thomas va tout à l'heure déterminer dans le corps de l'article et dans la réponse aux objections le sens du mot que nous avons cru devoir traduire ainsi, faute d'un mot plus precis dans notre langue. La faculté ainsi désignée ayant pour objet de représenter les intentions virtuelles, comme l'imagination représente les objets sensibles, cette faculté implique une sorte d'appréciation, instinctive et naturelle chez les animaux, raisonnable et réfléchie chez l'homme quand il agit comme tel, nous n'avons pas trouvé de terme plus approprié à la nature de cette opération ou faculté. Il suffit d'en éloigner toute idée d'intelligence, puisqu'il n'est question ici que de l'ame sensitive.

---

una scientia. » Ergo multò minus debet poni una potentia sensitivæ partis ad percipiendum intentiones quas non percipit sensus, quam vocant *æstimativam*.

5. Præterea, actus cogitativæ, qui est conferre et componere, et dividere; et actus reminiscitivæ, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum; non minus distat ab actu æstimativæ et memorativæ, quam actus æstimativæ ab actu phantasiæ. Debent ergo, vel cogitativa et reminiscitiva poni aliæ vires præter æstimativam et memorativam; vel æstimativa et memorativa non debent poni aliæ vires præter phantasiam.

6. Præterea, Augustinus XII. *Super Gen. ad lit.* (1), ponit tria genera visionum, scilicet *corporalem*, quæ fit per sensum; et *spiritualem*, quæ fit per imaginationem sive phantasiam; et *intellectualem*, quæ fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quæ fit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantum.

Sed contra est, quòd Avicenna in suo lib. *De anima*, ponit quinque potentias sensitivas interiores, scilicet « sensum communem, phantasiam, imaginativam, æstimativam, et memorativam. »

(Conclusio. — Recipit et conservat ani-

(1) Ut videre est cap. VI, ubi ait : *In hoc uno præcepto* diliges proximum tuum tanquam teipsum, *tria genera visionum occurrunt : unum per oculos quibus ipsæ litteræ videntur; alterum per spiritum hominis quo proximus et absens* (id est etiam absens) *cogitatur; tertium per contuitum mentis quo ipsa dilectio intellecta conspicitur.*

certaines appréciations vagues que ne perçoit pas le sens extérieur ; il faut donc admettre seulement quatre puissances intérieures de l'ame sensitive distinguées entre elles par leurs propres fonctions ; et ces puissances sont : le sens commun, l'imagination, l'appréciation et la mémoire.)

En partant de ce principe, que la nature ne sauroit faire défaut dans les choses nécessaires, comme nous avons eu déjà l'occasion de le remarquer, nous disons que l'ame sensitive doit avoir autant de genres d'action qu'il est nécessaire pour la vie de l'animal parfait ; et si toutes ces actions ne peuvent être rapportées à un seul principe, il faudra nécessairement admettre différentes puissances, puisqu'une puissance de l'ame n'est autre chose que la cause prochaine ou le principe immédiat de chaque opération particulière. Or il faut reconnoître que pour la vie de l'animal parfait, il est nécessaire que l'animal ait l'appréhension, non-seulement d'une chose actuellement sensible, mais encore d'une chose absente ; car le mouvement et l'action de l'animal n'étant qu'une conséquence de son appréhension, l'animal ne se mouvroit ni n'agiroit pas pour rechercher une chose absente. Le contraire nous frappe néanmoins d'une manière évidente, surtout dans les animaux parfaits, que nous voyons se mouvoir vers un objet, c'est-à-dire vers une chose absente et cependant perçue. Il en résulte donc que l'animal, au moyen de l'ame sensitive, non-seulement reçoit les espèces des choses sensibles, alors surtout qu'il en éprouve une modification actuelle, mais encore qu'il les retient et les conserve. Or recevoir et conserver sont deux choses qui dans les êtres corporels se rapportent à des principes différents ; car les liquides, par exemple, reçoivent aisément les formes et ne les conservent pas, tandis que le contraire a lieu dans les solides. La puissance sensitive étant dans l'acte de l'organe corporel, il faut qu'il y ait une puissance pour recevoir les espèces des objets sensibles, et une autre pour les conserver.

Nous devons remarquer en second lieu que si l'animal n'étoit mû que

---

mal species sensibiles et intentiones quasdam, quas non percipit sensus exterior : necesse est igitur ponere tantum quatuor vires interiores sensitivæ partis dictis officiis distinctas, sensum communem, imaginationem, estimativam, et memorativam.)

Respondeo dicendum, quòd cùm natura non deficiat in necessariis (ut jam notatum supra), oportet esse tot actiones animæ sensitivæ, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quæcumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requiritur diversas esse potentias ; cùm potentia animæ nihil aliud sit quam proximum principium operationis animæ. Est autem considerandum, quòd ad vitam animalis perfecti requiritur quòd non solùm apprehendat rem ad præsentiam sensibilis, sed etiam in ejus absentia ; alioquin, cùm animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens. Cujus contrarium apparet, maximè in animalibus perfectis, quæ moventur motu processivo. Moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quòd animal per animam sensitivam non solum recipiat species sensibilium, cùm præsentialiter immutatur ab eis, sed etiam eas retineat et conservet. *Recipere* autem et *retinere* reducuntur in corporalibus ad diversa principia. Nam humida bene recipiunt et male retinent ; contrarium autem est de siccis. Unde cum potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quæ recipiat species sensibilium, et quæ conservet.

Rursus considerandum est, quòd si animal moveretur solum propter delectabile et con-

par ce qui plaît ou déplaît aux sens, il faudroit uniquement admettre dans l'animal la perception des formes qui tombent sous les sens et qui sont pour lui un objet de plaisir ou de répulsion ; mais il est absolument nécessaire à l'animal de rechercher ou de fuir certaines choses, non seulement à cause de l'impression agréable ou pénible qu'elles font aux sens, mais encore par rapport à des avantages ou à des inconvénients d'un autre genre. Ainsi quand la brebis fuit à la vue du loup, ce n'est pas assurément qu'elle déteste la couleur ou la forme de ce dernier, c'est qu'elle voit en lui l'ennemi de sa race. De même quand l'oiseau recueille les brins de paille pour son nid, ce n'est pas le plaisir, c'est l'utilité qui le guide. Il est donc nécessaire que l'animal reçoive certaines impulsions que ne sauroit percevoir le sens extérieur. Et cette perception supérieure aux sens doit nécessairement avoir une autre cause ou principe, puisque la perception des formes sensibles se fait par une modification naturelle; tandis qu'il ne sauroit en être de même des perceptions intentionnelles que nous venons de désigner. Ainsi donc la faculté propre à recevoir les formes sensibles est le sens propre et commun dont nous aurons à parler plus bas dans la réponse aux objections ; et la faculté propre à retenir ou conserver ces mêmes formes, c'est la fantaisie ou imagination, ces deux mots désignant la même chose; la fantaisie ou imagination peut donc être considérée comme un trésor où se conservent les formes reçues par les sens. Aux intentions virtuelles que les sens ne peuvent percevoir, répond une faculté que nous appelons appréciative ; et ces mêmes intentions sont retenues ou gardées par une autre faculté nommée mémorative, qui est elle aussi comme le trésor des intentions de cette nature. Et la preuve en est que le principe du souvenir chez les animaux vient toujours de quelqu'une de ces intentions, comme, par exemple, de ce que tel objet est nuisible ou avantageux ; et l'idée elle-même du passé, idée qui fait l'objet de la mémoire, doit être rangée au nombre de ces intentions virtuelles.

---

tristabile secundùm sensum, non esset necessarium ponere in animali, nisi apprehensionem formarum quas precipit sensus, in quibus delectatur, aut horret. Sed necessarium est animali, ut quærat aliqua vel fugiat, non solum quia sunt convenientia, vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta. Sicut ovis videns lupum venientem, fugit, non propter indecentiam coloris, vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ. Et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali, quod percipiat hujusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior. Et hujus perceptionis oportet esse aliquod aliud principium; cum perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, non autem perceptio intentionum prædictarum. Sic ergo, ad receptionem formarum sensibilium ordinatur *sensus proprius et communis*, de quorum distinctione post dicetur (ad 1 et 2). Ad harum autem formarum retentionem, aut conservationem, ordinatur *phantasia* sive *imaginatio*, quæ idem sunt; est enim phantasia sive imaginatio, quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quæ per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis æstimativa*. Ad conservandum autem eas, *vis memorativa*, quæ est thesaurus quidam hujusmodi intentionum. Cujus signum est quod principium memorandi sit in animalibus ex aliqua hujusmodi intentione; putà quod est nocivum, vel conveniens. Et ipsa ratio præteriti (quam attendit memoria) inter hujusmodi intentiones computatur. Consi-

Nous devons observer que par rapport aux formes sensibles il n'y a pas de différence entre l'homme et les autres animaux, tandis qu'il en existe une par rapport à ces intentions dont nous venons de parler. Chez les animaux ces sortes d'intentions ne sont perçues que par l'instinct naturel ; chez l'homme, elles résultent d'une comparaison ; et voilà pourquoi cette faculté est appelée dans les animaux *appréciative naturelle*, et dans l'homme *appréciative réfléchie*, car ces intentions agissent sur l'homme par suite d'une comparaison qui s'est faite dans son esprit (1). De là vient que cette puissance est encore nommée *raison particulière*, puissance à laquelle les médecins assignent un organe spécial, à savoir le centre même de la tête (2) ; elle a pour objet de comparer les intentions individuelles, tout comme la raison intellective a pour objet de saisir et de comparer les idées universelles. Quant à la faculté mémorative, l'homme n'a pas seulement comme les autres animaux la mémoire proprement dite, c'est-à-dire le souvenir spontané et subit des choses passées, il possède en outre une sorte de réminiscence active, c'est-à-dire la faculté de revenir sur les choses passées par une sorte de raisonnement et par la recherche des intentions individuelles. Avicenne admet une cinquième puissance qui tient le milieu entre l'appréciative et l'imaginative ; celle-là consiste à composer et décomposer les formes imaginées ; comme, par exemple, de la forme de l'or et de la forme d'une montagne séparément conçues, nous compo-

(1) L'intention de l'auteur, en établissant cette distinction, ne sauroit être de refuser à l'homme en tant qu'animal le premier genre d'appréciation, et de prétendre qu'elle est toujours réfléchie. L'homme en effet se porte instinctivement et avant toute réflexion vers certains objets, ou s'en détourne, non-seulement parce qu'ils lui sont agréables ou désagréables, mais encore parce qu'ils lui sont avantageux ou nuisibles. Cela se remarque surtout dans les impressions de ce dernier genre ; ainsi quand il s'agit d'éviter ou de fuir un péril instantané.

(2) Cette observation que saint Thomas fait en passant, et qui n'est pas la seule de ce genre dans sa Somme de Théologie, est un fait assez curieux. Un écrivain catholique de notre époque, le docteur J. Balmès, dans une série d'études sur la phrénologie (voir les *Mélanges* de l'auteur espagnol, réunis et traduits par M. l'abbé Bareille), trouve dans cet aperçu et dans un autre non moins explicite, une preuve que les idées dont on a fait naguère tant de bruit sur les fonctions du cerveau, ne sont pas entièrement nouvelles en ce qu'elles ont de fondé ; car Balmès en repousse les tendances matérialistes avec sa logique accoutumée.

---

derandum est autem, quòd quantum ad formas sensibiles, non est differentia inter hominem et alia animalia ; similiter enim immutantur à sensibilibus exterioribus. Sed quantùm ad intentiones prædictas, differentia est. Nam animalia percipiunt hujusmodi intentiones solum naturali quodam distinctu ; homo autem per quandam collationem. Et ideo quæ in aliis animalibus dicitur *æstimativa naturalis*, in homine dicitur *cogitativa ;* quæ per collationem quandam hujusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis* (cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis). Est enim collativa intentionum individualium, sicut *ratio intellectiva* intentionum universalium. Ex parte autem memorativæ non solum habet *memoriam*, sicut cætera animalia, in subita recordatione præteritorum ; sed etiam *reminiscentiam*, quasi syllogisticè inquirendo præteritorum memoriam secundùm individuales intentiones. Avicenna verò (1) ponit quintam potentiam, mediam inter æstimativam et imaginativam, quæ componit et dividit formas imaginatas ; ut patet cum ex forma imaginata auri, et forma imaginata montis, componimus unam

(1) Libro nimirum *De anima*, ut supra ; etsi ad manum non est.

sons la forme unique d'une montagne d'or, que nous n'avons jamais vue. Mais cette opération n'existe pas dans les animaux autres que l'homme, et pour la produire il suffit dans celui-ci de la puissance imaginative. C'est du reste à cette puissance qu'Averrhoès attribue une semblable opération, dans un livre que ce philosophe a composé sur les sens et les choses sensibles. Il n'est donc pas nécessaire d'admettre plus de quatre puissances intérieures dans l'ame sensitive, et ces puissances sont le sens commun, l'imagination, l'appréciation et la mémoire.

Je réponds aux arguments : 1° Le sens intérieur n'est pas appelé commun comme formant un genre, mais bien comme étant la base commune et le principe des sens extérieurs.

2° Le sens propre juge des choses sensibles en particulier, les discernant de celles qui tombent sous le même sens, comme quand il discerne, par exemple, le blanc du noir ou du vert. Mais ni la vue ni le goût ne peuvent distinguer le blanc du doux, car il faut pour cela connoître l'un et l'autre de ces deux objets. Il faut donc, pour expliquer un tel discernement, en revenir au sens commun, auquel se rapportent, en effet, comme à une commune source, toutes les perceptions des sens, et qui perçoit en outre les actions mêmes des sens, comme quand un homme voit qu'il voit. Cela ne peut se faire par chaque sens particulier, qui ne connoît que la forme de l'objet sensible par lequel il est modifié. C'est par une semblable modification que la vision a lieu, et de cette modification il en résulte une autre dans le sens commun par laquelle la vision elle-même est perçue.

3° Comme une puissance découle de l'ame par l'intermédiaire d'une autre puissance, selon l'explication donnée dans la question précédente, l'ame par suite n'est le sujet d'une puissance que par l'intermédiaire d'une autre. C'est dans ce sens que l'imagination et la mémoire sont dites des passions de la puissance sensitive.

---

formam montis aurei, quem nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averrhoes in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus. Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivæ partis, scilicet « sensum communem, imaginationem, æstimativam, et memorativam. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sensus interior non dicitur communis per prædicationem sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum.

Ad secundum dicendum, quòd sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quæ cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album à nigro, vel a viridi. Sed discernere album à dulci, non potest neque visus, neque gustus; quia oportet quod qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium; ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum, à quo etiam percipiantur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis à quo immutatur; in qua immutatione perficitur visio, et ex qua immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

Ad tertium dicendum, quòd sicut una potentia oritur ab anima, alia mediante, ut supra dictum est (qu. 77, art. 7, ita etiam anima subjicitur alii potentiæ, mediante alia. Et secundum hunc modum *phantasticum et memorativum* dicuntur passiones primi sensitivi.

4° Si l'opération de l'intellect a sa première cause dans les sens, il n'en est pas moins vrai que l'intellect découvre dans ce qui lui a été transmis par les sens une foule de choses que les sens ne peuvent percevoir; il en est de même, quoiqu'à un degré bien inférieur, de la faculté que nous nommons appréciative.

5° La supériorité de l'idée et de la mémoire dans l'homme ne tient pas à la partie sensitive de son ame; c'est la suite d'une sorte d'affinité et de communication avec la raison universelle qui se réfléchit dans ces facultés. Elles ne sont donc pas différentes, mais seulement elles sont beaucoup plus parfaites que dans les autres animaux.

6° Saint Augustin appelle vision spirituelle celle qui se fait par les images des corps, en l'absence de ces corps mêmes. D'où il suit évidemment que cette propriété est commune à toutes les perceptions intérieures.

QUESTION LXXIX.

Des puissances intellectives.

Vient donc ensuite la question des puissances intellectives; elle se divise en treize articles, suivant le nombre des points qui se présentent à traiter: 1° L'intelligence est-elle une puissance, ou bien l'essence même de l'ame? 2° Si l'intelligence est une puissance, est-elle une puissance passive? 3° Si elle est une puissance passive, peut-on admettre un intellect agent? 4° Est-elle quelque chose de l'ame? 5° L'intelligence active doit-elle être mise au rang des facultés distinctes? 6° La mémoire est-elle dans l'intellect; 7° Est-elle une autre puissance que l'intellect? 8° La

---

Ad quartum dicendum, quòd licet intellectus operatio oriatur à sensu; tamen in re apprehensa per sensum, intellectus multa cognoscit quæ sensus percipere non potest. Et similiter æstimativa, licet inferiori modo.

Ad quintum dicendum, quòd illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivæ partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundùm quamdam refluentiam. Et ideo non sunt aliæ vires, sed eædem perfectiores quam sint in aliis animalibus.

Ad sextum dicendum, quòd Augustinus *spiritualem visionem* dicit esse quæ fit per similitudines corporum, in absentia corporum. Unde patet quod communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

QUÆSTIO LXXIX.

De potentiis intellectivis, in tredecim articulos divisa.

Deinde quæritur de potentiis intellectivis.

Circa quod quæruntur tredecim: 1° Utrùm intellectus sit potentia animæ, vel ejus essentia. 2° Si est potentia, utrùm sit potentia passiva. 3° Si est potentia passiva, utrùm sit ponere aliquem intellectum agentem. 4° Utrùm sit aliquid animæ. 5° Utrùm intellectus agens sit unus omnium. 6° Utrùm memoria sit in intellectu. 7° Utrùm sit alia potentia ab intellectu. 8° Utrùm ratio sit alia potentia ab in-

raison est-elle une puissance différente de l'intellect? 9° La raison supérieure et la raison inférieure sont-elles des puissances distinctes? 10° L'intelligence est-elle une puissance distincte de l'intellect? 11° L'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont-ils des puissances différentes? 12° La syndérèse est-elle une puissance de la partie intellective de l'ame? 13° La conscience est-elle une puissance de cette même partie intellective (1).

ARTICLE I.

L'intellect est-il une puissance de l'ame?

Il paroît que l'intellect n'est pas une puissance, mais bien l'essence même de l'ame. 1° L'intellect, en effet, paroît être la même chose que l'esprit. Or, l'esprit n'est pas une puissance de l'ame, il en est l'essence même : « L'ame et l'esprit n'indiquent pas un rapport, mais désignent l'essence même, » dit saint Augustin, *De Trin.*, IX. Donc l'intellect est l'essence même de l'ame.

2° Les diverses puissances de l'ame ne se trouvent pas réunies dans une puissance particulière, mais uniquement dans l'essence même de l'ame. Or l'appétit et l'intellect sont deux puissances diverses et constituant deux différents genres, comme le dit Aristote, *De anima*, II. Ces puissances se réunissent néanmoins dans l'esprit; car saint Augustin, *De Trin.*, dit que

(1) Une étude assurément fort curieuse et qui ne seroit pas sans utilité seroit de comparer, mais avec attention et sans idée préconçue, la théorie de saint Thomas sur les facultés de l'ame avec les diverses théories émises sur le même sujet par l'ecclectisme moderne, avec celles mêmes qui sont exposées dans les ouvrages élémentaires et destinées à l'éducation de la jeunesse. On a beaucoup reproché à la philosophie aristotélicienne, qui est au fond celle du docteur angélique, quelque chose d'arbitraire dans les principes, de gratuit dans les conclusions, d'obscur et d'incomplet dans les divisions. Mais sans vouloir prétendre qu'il n'y ait absolument rien de fondé dans ces critiques, nous pensons que pour bien en apprécier la valeur il est bon surtout de connoître les essais de la philosophie contemporaine. Les efforts tentés de nos jours pour faire pénétrer de plus grandes clartés et une nouvelle méthode dans cette partie de la psycologie, nous ramènent avec bonheur à l'étude des anciens; et cette étude nous fait reconnoître que c'est encore là qu'il faut chercher les définitions et les classifications vraiment fécondes; et que, s'ils n'ont pas entièrement dissipé les obscurités inhérentes à de semblables matières, ils ont du moins tracé la seule voie où l'expérience et l'observation aient obtenu jusqu'à ce jour des résultats que la raison puisse accepter.

---

tellectu. 9° Utrùm ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ. 10° Utrùm intelligentia sit alia potentia præter intellectum. 11° Utrùm intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ. 12° Utrùm synderesis sit aliqua potentia intellectivæ partis. 13° Utrùm conscientia sit aliqua potentia intellectivæ partis.

ARTICULUS I.

Utrùm intellectus sit aliqua potentia animæ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus non sit aliqua potentia animæ, sed sit ipsa ejus essentia. Intellectus enim idem videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animæ, sed essentia. Dicit enim Augustinus IX *De Trin.*, « mens et spiritus non relativè dicuntur, sed essentiam demonstrant.» Ergo intellectus est ipsa essentia animæ.

2. Præterea, diversa genera potentiarum animæ non uniuntur in aliqua potentia una, sed in sola essentia animæ. *Appetitivum* autem et *intellectivum* sunt diversa genera potentiarum animæ, ut dicitur in II *De anima*, (text. 27). Conveniunt autem in mente; quia Augustinus

(1) De his etiam quæst. 17, *De verit.*, art. 2.

l'intelligence et la volonté résident dans l'esprit. Donc l'esprit et l'intellect sont l'essence même de l'ame, et non une de ses puissances.

3° Saint Grégoire, dans l'*Homélie sur l'Ascension* ou vingt-neuvième *Homélie sur l'Evangile*, dit que « l'homme est doué d'intelligence comme les anges. » Or les anges sont appelés esprits et intelligences. Donc l'esprit et l'intelligence de l'homme ne sont pas une certaine puissance, mais bien l'essence même de l'ame.

4° Une substance n'a la propriété d'être intellective que parce qu'elle est immatérielle. Or l'ame est immatérielle par son essence. C'est donc aussi par son essence que l'ame doit être intellective.

Mais le Philosophe établit le contraire et dit clairement, *De anima*, II, que « l'intellect est une puissance de l'ame humaine. »

(Conclusion. — Comme dans l'homme comprendre n'est pas la même chose qu'être, il s'ensuit que l'intellect n'est pas l'essence même de l'ame, mais une de ses puissances.)

Une conséquence de ce que nous avons dit jusqu'ici, c'est que l'intellect est une puissance déterminée de l'ame, et non point son essence. Le principe immédiat de l'opération est l'essence même de l'être qui opère, uniquement quand l'opération même se confond avec son être. Car ce qu'est la puissance par rapport à l'opération, c'est-à-dire par rapport à ce qui la fait être en acte, l'essence l'est également par rapport à l'être. Or ce n'est qu'en Dieu que l'intelligence et l'être sont la même chose. En Dieu seul, par conséquent, l'intellect est l'essence (1); mais dans les créatures intelligentes, l'intellect est une puissance déterminée.

(1) Ce principe, que les plus célèbres métaphysiciens (Bossuet, Mallebranche, etc.....) ont mis dans tout son jour, a été développé par saint Thomas lui-même dans le treizième de ses

---

De Trin., ponit intelligentiam et voluntatem in mente. Ergo mens et intellectus est ipsa essentia animæ, et non est aliqua ejus potentia.

3. Præterea, secundum Gregorium in Homil. Ascensionis, vel Hom. XXIX in Evang. « homo intelligit cum Angelis. » Sed Angeli dicuntur *mentes* et *intellectus* (1). Ergo mens et intellectus hominis non est aliqua potentia animæ, sed ipsa anima.

4. Præterea, ex hoc convenit alicui substantiæ quod sit intellectiva quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quod anima per suam essentiam sit intellectiva.

Sed contra est, quòd Philosophus ponit *intellectivum* (2) potentiam animæ, ut patet in II *De anima*.

(Conclusio. — Quemadmodum in homine *intelligere* non est idem quod suum *esse*, sic etiam intellectus hominis non est ejus essentia, sed animæ quædam potentia.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere secundùm præmissa, quòd intellectus sit aliqua potentia animæ, non ipsa animæ essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est ejus *esse*. Sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad *esse*. In solo autem Deo idem est intelligere quod suum *esse*. Unde in solo Deo intellectus est ejus essentia; in aliis autem creaturis intellectualibus, intellectus est quædam potentia intelligentis.

(1) Sic enim eos passim Dionysius vocat lib. *De cœl. Hier.*, ut quæst. 54, art. 3, indicatum est ex cap. 2, 6, 12.

(2) Sicut in manuscripto et editione Duacensi, ex græco nempe διανοητικὸν, construendo sic, *intellectivum* (sive partem intellectivam) *ponit potentiam animæ*.

Je réponds aux arguments : 1° Le sens est pris quelquefois pour une puissance et quelquefois pour l'ame sensitive elle-même, quand on désigne l'ame sensitive par le nom de sa principale puissance qui est le sens. De même l'ame intellective est quelquefois désignée sous le nom d'intellect, comme par sa faculté principale; ainsi le Philosophe dit, *De anima*, I, que « l'intellect est une substance. » C'est encore dans le même sens que saint Augustin appelle l'esprit une *espèce* ou *essence*.

2° L'appétit et l'intellect constituent deux différents genres de puissances relativement aux diverses manières dont ils atteignent leur objet; mais l'appétit tient en partie de l'intellect et en partie des sens, suivant qu'il agit par les organes corporels ou sans le concours de ces organes. L'appétit suit en effet la perception; c'est pour cela que saint Augustin place la volonté dans l'esprit, et que le Philosophe la place dans la raison.

3° Dans les anges il n'existe pas d'autre puissance que l'intellect et la volonté, laquelle est une conséquence de l'intellect. Voilà pourquoi l'ange est appelé esprit ou intelligence, car toute sa puissance consiste en cela. L'ame, au contraire, a plusieurs autres facultés ou fonctions, telles que les sensitives et les nutritives. Il n'y a donc pas de parité.

4° L'immatérialité même de la substance intelligente dans les êtres

opuscules, intitulé : *Différence du Verbe divin et du Verbe humain.* Après avoir admirablement expliqué ce qu'il faut entendre par ce mot, Verbe, soit en Dieu, soit dans l'homme, il dit que la première différence consiste en ce que le Verbe se forme en nous lentement et par des efforts successifs pour arriver à la connoissance de la vérité; car la parfaite contemplation de la vérité mérite seule le nom de Verbe. D'où il suit que le Verbe humain est à l'état de formation, avant d'être formé, ou bien en puissance, avant d'être en acte. Le Verbe divin, au contraire, est toujours parfait, c'est-à-dire pleinement en acte. Sur cela, le Docteur angélique observe avec raison que, dans l'esprit de l'homme, il faut distinguer la pensée qui *s'agite* (cogitatio), qui raisonne ou *discourt* (discursus, pour arriver à son objet, de la connoissance actuelle ou réelle de cet objet; tandis que la pensée, prise dans ce sens, n'existe nullement en Dieu. En Dieu penser ou *voir* (intueri, voir pleinement et à fond, c'est la même chose.

Ad primum ergo dicendum, quòd *sensus* accipitur aliquando pro potentia, aliquando verò pro ipsa anima sensitiva. Denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suæ potentiæ, quæ est sensus. Et similiter anima intellectiva quandoque nominatur nomine *intellectus*, quasi à principaliori sua virtute, sicut dicitur in primo *De anima* (text. 65), quòd (1) « intellectus et substantia quædam. » Et etiam hoc modo Augustinus dicit, quod mens est *species* vel *essentia*.

Ad secundum dicendum, quòd *appetitivum* et *intellectivum* sunt diversa genera potentiarum animæ, secundum diversas rationes objectorum; sed *appetitivum* partim convenit cum intellectivo, et partim cum sensitivo, quantum ad modum operandi per organum corporale, vel sine hujusmodi organo. Nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundùm hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, et Philosophus in ratione (lib. III *De anima* text 42).

Ad tertium dicendum, quòd in Angelis non est alia vis quam intellectiva, et voluntas, quæ ad intellectum consequitur. Et propter hoc Angelus dicitur *mens* vel *intellectus*, quia tota virtus sua in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas. Et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quòd ipsa immate-

(1) Ubi proinde intellectus *innasci* (ἐγγίνεσθαι) dicitur, vel *innatus videri* quasi *substantia quædam existens* : Quamvis quòd illud non ex proprio sensu sed ex opinione philosophorum dicat Aristoteles, notat ibidem lect. 10, S. Thomas. Pro illis autem verbis ex Augustino indicatis, *mens est species vel essentia*, resumendum potiùs conformiter ad argumentum superius, *mens vel spiritus est essentia*; quamvis in manuscripto ipso ut hic.

créés n'est pas son intellect; il résulte seulement de l'immatérialité de l'être qu'il possède aussi la faculté de comprendre. Il faut donc reconnoître que l'intellect n'est pas la substance de l'ame, mais bien une de ses vertus ou puissances.

ARTICLE II.

L'intellect est-il une puissance passive?

Il paroît que l'intellect n'est pas une puissance passive. 1° L'intellect est sans doute complètement passif sous le rapport de la matière, mais il est actif sous le rapport de la forme. Or la puissance intellective est une conséquence de l'immatérialité dans la substance intelligente. Donc l'intellect ne doit pas être une puissance passive.

2° Une puissance intellective est incorruptible, comme nous l'avons démontré plus haut dans le sixième article de la question soixante-quinzième. Mais si l'intellect « est passif, il est corruptible, » suivant ce qui est dit, *De anima*, III. Donc la puissance intellective n'est pas une puissance passive.

3° « L'être actif est plus noble que l'être passif, » suivant la théorie de saint Augustin et celle d'Aristote. Or toutes les puissances de l'ame végétative, qui occupent le dernier rang parmi les puissances de l'ame, sont des puissances actives. Donc à plus forte raison les puissances intellectives, qui sont les plus élevées, doivent être toutes des puissances actives.

Mais le contraire est établi par le Philosophe, *De anima*, III, où il est dit que « connoître est quelque chose de passif. »

(Conclusion. — Puisque comprendre est quelque chose de passif, l'intellect est une puissance passive (1).)

(1) La portée de cet article et par conséquent le sens de la proposition qui le formule, ne peuvent être parfaitement compris, si l'on n'a soin de les éclairer par l'article suivant. L'en-

---

rialitas substantiæ intelligentis creatæ non est ejus intellectus, sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animæ, sed ejus virtus et potentia.

ARTICULUS II.

Utrùm intellectus sit potentia passiva.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus non sit potentia passiva. Patitur enim unumquodque secundùm materiam, sed agit ratione formæ. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiæ intelligentis. Ergo videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

2. Præterea, potentia intellectiva est incorruptibilis, ut supra dictum est, (qu. 75, art. 6). Sed intellectus, « si est passivus, est corruptibilis, » ut dicitur in III *De anima* (text. 20). Ergo potentia intellectiva non est passiva.

3. Præterea, « agens est nobilius patiente (2), » ut dicit Augustinus XII *Super Gen. ad lit.*, et Aristoteles in III *De anima*. Potentiæ autem vegetativæ partis omnes sunt activæ, quæ tamen sunt infimæ inter potentias animæ. Ergo multò magis potentiæ intellectivæ, quæ sunt supremæ, omnes sunt activæ.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *De anima* (text. 19) quòd « intelligere est pati quoddam. »

(Conclusio. — Cùm intelligere sit quoddam pati, intellectus est potentia passiva.)

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 14, art. 1, quæst. 2, tum in corp., tum ad 2; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 59; et quæst. 16, *De verit.*, art. 1 ad 23.

(2) Non sub iisdem verbis Augustinus, cap. 15, sed sub simili sensu : *Nec sane* (inquit)

Disons d'abord que l'état de *passivité* peut être compris de trois manières : en premier lieu de la manière la plus rigoureuse ; ainsi, par exemple, quand une chose est retirée de son état naturel ou de l'état vers lequel elle est portée par sa propre tendance ; comme quand l'eau reçoit la chaleur contraire à sa froideur naturelle, ou quand l'homme souffre la tristesse ou la maladie. En second lieu, cet état de passivité est entendu d'une manière moins rigoureuse, quand un être perd ce qui lui convient ou même ce qui ne lui convient pas ; et dans ce sens on appelle être passif non-seulement celui qui est malade, mais encore celui qui est guéri, non-seulement celui qui est triste, mais encore celui qui est dans la joie, et en un mot tout être qui souffre une modification ou altération quelconque. En troisième lieu, un être est appelé passif d'une manière commune par cela seul qu'étant en puissance pour quelque chose, il acquiert ou reçoit ce pour quoi il étoit en puissance, abstraction faite de ce qui lui est enlevé ; dans ce sens tout ce qui passe de la puissance à l'acte est appelé passif, alors même qu'il se perfectionne. Et c'est ainsi que comprendre est pour nous un état passif. Voici la raison de cela : l'intellect s'exerce, ainsi que nous l'avons dit, sur l'être en général. On peut donc considérer si l'intellect est en acte ou en puissance, du moment où l'on examine les rapports de l'intellect avec l'être en général. Il est en effet un intellect qui est par rapport à l'être en général un acte parfait ; et tel est l'intellect divin, c'est-à-dire l'essence même de Dieu, dans laquelle tout être existe d'une manière éminente et primordiale, comme dans sa cause première ; et voilà pourquoi l'intellect divin n'est en puis-

chaînement qu'on remarque dans toutes les thèses de saint Thomas, devient en quelque sorte ici plus immédiat et plus nécessaire. La passivité de l'intelligence humaine n'exclut pas son activité, et réciproquement. La seconde propriété ne sera pas établie d'une manière moins forte que la première.

Respondeo dicendum, quod *pati* tripliciter dicitur. Uno modo propriissimè ; scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundùm naturam, aut secundùm propriam inclinationem : sicut cum aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cùm homo ægrotat, aut tristatur. Secundo modo minus propriè dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abjicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens. Et secundùm hoc dicitur pati non solum qui ægrotat, sed etiam qui sanatur ; et non solum qui tristatur, sed etiam qui lætatur, vel quocunque modo aliquis alteretur, vel moveatur. Tertiò dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id quod est in potentia ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid abjiciatur ; secundùm quem modum omne quod exit de potentia in actum potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic *intelligere* nostrum est *pati*. Quod quidem hac ratione apparet : intellectus enim, sicut supra dictum est, habet operationem circa ens in universali. Considerari ergo potest utrum intellectus sit in actu vel potentia, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet, sicut actus totius entis ; et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens præexistit, sicut in

putandum est facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiæ vice subdatur. Omni enim modo præstantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit ; neque ullo modo spiritu præstantius est corpus, etc. Sed expressiùs Philosophus prædicto lib. *De anima*, text. 19. *Intellectus hic separabilis impermixtus, impassibilis, et substantia quædam existens actu : Semper enim honorabilius est agens patiente.*

sance sous aucun rapport, voilà pourquoi il est un acte pur. Or nul intellect créé n'est en acte par rapport à tous les êtres en général, puisqu'il faudroit pour cela qu'il fût lui-même un être infini. D'où il suit que tout intellect créé, par là même qu'il est tel, ne sauroit être en acte par rapport à tous les êtres intelligibles, et n'est par rapport à ces mêmes êtres que comme la puissance par rapport à l'acte. Or, la puissance peut être de deux manières par rapport à l'acte : il est une puissance qui est toujours dans son acte parfait, comme, par exemple, la matière des corps célestes; mais il est une puissance qui n'est pas toujours en acte et qui passe de la puissance à l'acte, comme cela a lieu dans les êtres soumis à la génération et à la corruption. L'intellect angélique est toujours en acte par rapport aux choses intelligibles pour lui, comme étant plus rapproché du premier intellect que nous avons appelé un acte pur. Mais l'intellect humain, qui est placé au dernier degré des intellects et qui se trouve le plus éloigné de la perfection de l'intellect divin, est toujours en puissance par rapport aux choses intelligibles; au commencement, il est même « comme une table rase où rien n'est encore écrit, » suivant l'expression du Philosophe, *De anima*, III. Et cela résulte manifestement de notre expérience, puisque dans les premiers temps de la vie nous ne sommes intelligents qu'en puissance, et que plus tard nous le devenons graduellement en acte. Il est donc évident que comprendre est en nous quelque chose de passif, dans le troisième sens que nous avons attaché à ce mot, et que, par conséquent, l'intellect est une puissance passive.

Je réponds aux arguments : 1° L'objection repose sur le premier et le second sens attaché au mot passivité, et ces deux sens sont propres à la

---

prima causa. Et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret quod esset ens infinitum. Unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia, sicut potentia ad actum. Potientia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quædam potentia quæ semper est perfecta per actum, sicut dicimus de materia corporum cœlestium. Quædam autem potentia est, quæ non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum; sicut invenitur in generalibus et corruptibilibus. Intellectus igitur Angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est (qu. 58, art. 1). Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maximè remotus à perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est « sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, » ut Philosophus dicit in III *De anima* (text. 14) (1). Quod manifestè apparet ex hoc quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. Sic igitur patet, quod *intelligere* nostrum est *quoddam pati*, secundum tertium modum passionis, et per consequens intellectus est potentia passiva.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectio illa procedit de primo et secundo modo pas-

(1) Ubi *tabula rasa* non dicitur, ut usurpari solet, sed simpliciter *tabula in qua nihil scriptum est* : sicut et pro *tabula* græcè γραμματεῖον quod scriptoriam tabulam ad formandas litteras, non propriè tabulam pictoriam importat, etsi refertur ita passim *in qua nihil est depictum*, etc.

matière première; tandis que le troisième s'applique à un être quelconque qui de l'état de puissance passe à celui d'acte.

2° L'intellect passif, suivant certains philosophes, c'est l'appétit sensitif, qui est le siége des passions de l'ame, et qui est encore appelé *rationnel* par communication, en ce que il obéit à la raison. Suivant d'autres, l'intellect passif est la faculté pensante qui est nommée raison particulière. Dans l'une et l'autre de ces deux opinions, le mot passif peut être pris dans les deux premiers sens que nous lui avons donnés, puisque l'intellect ainsi compris est toujours l'acte d'un organe corporel. Mais l'intellect qui est en puissance par rapport aux choses intelligibles et qu'Aristote appelle pour cela *intellect possible*, n'est passif que dans le troisième sens, puisqu'il n'est pas l'acte d'un organe corporel. Et voilà pourquoi il est incorruptible.

3° Celui qui fait une action est supérieur à celui qui la souffre, si dans l'une et dans l'autre l'action a le même objet; mais cela n'est pas toujours vrai si les objets sont différents. L'intellect est une puissance passive par rapport à tout être universel; la force végétative est active par rapport à un certain être particulier, c'est-à-dire, par rapport à son propre corps. Aussi rien n'empêche que dans ce cas l'être passif ne soit plus noble que l'être actif.

ARTICLE III.

Faut-il admettre un intellect agent?

Il paroît qu'on ne sauroit admettre un intellect agent. 1° L'intellect est par rapport aux choses intelligibles comme le sens par rapport aux choses sensibles. Or, comme le sens est en puissance à l'égard des choses

---

sionis, qui sunt proprii materiæ primæ. Tertius autem modus passionis est cujuscunque in potentia existentis, quod in actum reducitur.

Ad secundum dicendum, quòd *intellectus passivus* secundum quosdam dicitur appetitus sensitivus, in quo sunt animæ passiones, qui etiam in I *Ethic.* dicitur « rationalis, per participationem, » quia obedit rationi. Secundum alios autem *intellectus passivus* dicitur virtus cogitativa, quæ nominatur *ratio particularis.* Et utroque modo *passivum* accipi potest secundum primos duos modos passionis in quantum talis intellectus, sic dictus, est actus alicujus organi corporalis. Sed intellectus, qui est in potentia ad intelligibilia (quem Aristoteles ob hoc nominat *intellectum possibilem*) (1) non est passivus, nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis. Et ideo est incorruptibilis.

Ad tertium dicendum, quòd agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referatur, non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cujusdam entis particularis, scilicet corporis conjuncti. Unde nihil prohibet hujusmodi passivum esse nobilius tali activo.

ARTICULUS III.

An sit ponere intellectum agentem.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd non sit ponere intellectum agentem. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentia ad sensibilia, non ponitur *sensus*

(1) Sic enim lib. III. *De anima*, text. 5, juxta græcum δυνατὸν quia *in potentia est ad omnia* ut inferiùs text. 17, subjungitur : Tametsi plures *possibilem* pro possibili vel *patibilem* vocant.

sensibles, on doit dire, non que le sens est actif, mais qu'il est seulement passif. Donc notre intellect étant en puissance par rapport aux choses intelligibles, il semble qu'on ne sauroit admettre un intellect actif ou agent, et qu'on doit uniquement admettre un intellect possible.

2° Si l'en objecte que même dans le sens il existe une sorte d'agent tel que la lumière, il faut dire au contraire que la lumière, sans doute, est nécessaire à la vue, mais en tant qu'elle rend le milieu lumineux en acte; car la couleur par elle-même est l'objet de la vue. Or dans l'opération de l'intellect, il n'existe pas de milieu qu'il soit nécessaire de mettre en acte. Donc il n'est pas nécessaire non plus d'admettre un intellect actif ou agent.

3° La ressemblance de l'agent est reçue dans l'être passif suivant le mode d'existence de ce dernier. Or l'intellect possible est une puissance immatérielle; donc son immatérialité suffit pour que les formes y soient reçues d'une manière immatérielle. Mais du moment où une forme est immatérielle elle est par là même intelligible en acte. Il n'y a donc aucune nécessité à admettre un intellect actif dans le but de faire passer les formes ou espèces intelligibles en acte.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après ce principe posé par le Philosophe, *De anima*, III : « comme dans toute la nature, il y a dans l'ame humaine ce par quoi toutes choses peuvent être et ce par quoi toutes choses sont faites. » Il faut donc admettre un intellect actif.

(Conclusion. — Puisque rien de ce qui est en puissance n'est réduit en acte que par la vertu d'un être déjà en acte, il faut nécessairement admettre dans l'ame, outre l'intellect possible par lequel l'ame peut devenir tout ce qu'elle doit être, un intellect actif par lequel tout cela peut être fait, par lequel la puissance de l'ame à l'égard des choses intelligibles est réduite en acte.)

Disons d'abord que, dans l'opinion de Platon, il n'y avoit aucune né-

---

agens, sed *sensus patiens* tantum. Ergo cùm intellectus noster sit in potentia ad intelligibilia, videtur quòd non debeat poni *intellectus agens*, sed *possibilis* tantum.

2. Præterea, si dicatur, quòd etiam in sensu est aliquod agens, sicut lumen; contra, lumen requiritur ad visum, in quantum facit medium *lucidum in actu;* nam color ipse secundùm se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectus non ponitur aliquod medium, quod necesse sit fieri in actu. Ergo non est ponere intellectum agentem.

3. Præterea, similitudo agentis recipitur in patiente, secundùm modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas ejus sufficit ad hoc quod recipiantur in eo formæ immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu, quod est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem, ad hoc quod faciat species intelligibiles in actu.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III *De anima* (text. 17), quod « sicut in omni natura, ita et in anima est aliquid, quo est omnia fieri; et aliquid, quo est omnia facere. » Est ergo ponere intellectum agentem.

(Conclusio. — Quoniam nihil quod est in potentia reducitur ad actum, nisi per aliquod ens actu, necessum est in anima præter intellectum possibilem quo anima *omnia fieri* potest, constituere intellectum agentem quo *omnia potest facere*, et intelligibilia potentia ad actum deducere.)

Respondeo dicendum, quòd secundum opinionem Platonis nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibi-

cessité d'admettre un intellect actif pour faire passer les choses intelligibles en acte, mais tout au plus pour fournir à l'être intelligent la lumière nécessaire à ses fonctions, comme nous aurons à le dire plus tard. Platon, en effet, pose en principe que les formes des choses naturelles subsistent en dehors de la matière, et sont par conséquent intelligibles; et cela par la raison qu'une chose est intelligible en acte du moment où elle est immatérielle. C'est ce que ce philosophe appelle *espèces* ou *idées*. C'est par la participation de ces espèces ou idées, suivant la même théorie, que la matière corporelle est formée de manière à ce que chaque être particulier soit naturellement constitué dans son genre et dans son espèce, et de manière aussi à ce que notre intelligence puisse acquérir la science des choses selon leur genre et selon leur espèce. Mais comme, d'après Aristote, les formes des choses naturelles ne subsistent pas sans la matière, comme en outre les formes existant dans la matière ne sont pas intelligibles en actes, il s'ensuit que les natures ou formes des choses sensibles comprises par nous ne sont pas également intelligibles en acte. Or rien ne passe de la puissance à l'acte que par la vertu d'un être déjà en acte; ainsi, par exemple, le sens n'est en acte que par une chose actuellement sensible. Il faut par conséquent reconnoître dans l'intellect une certaine vertu propre à faire passer les choses intelligibles en acte, abstraction faite des espèces existant dans la matière. Et voilà d'où résulte la nécessité d'admettre un intellect actif (1).

Je réponds aux arguments : 1° Les objets sensibles se trouvent en acte

(1) Le principe actif de l'intelligence humaine réside-t-il dans notre ame ou bien est-il placé dans une sphère supérieure, telle est la question qui sépare Aristote et Platon, si du moins il faut la prendre dans le sens absolu des termes. Nous verrons plus tard que ces théories ne sont pas aussi exclusives qu'on se le persuade communément, et qu'il existe de remarquables points de contact entre les deux écoles.

---

lia in actu, sed forte ad præbendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicetur (1). Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu, quod est immateriale. Et hujusmodi vocabat *species* sive *ideas*. Ex quarum participatione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quod individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus, et intellectus nostros ad hoc quod de generibus et speciebus rerum scientiam haberent. Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia (2) (formæ autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu), sequebatur quod naturæ seu formæ rerum sensibilium quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu, sicut sensus sît in actu per sensibile in actu. Oportebat igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quæ faciat intelligibilia in actu, per abstractionem specierum à conditionibus materialibus. Et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem.

Ad primum ergo dicendum, quòd sensibilia

(1) Tum art. 4, quæstionis præsentis versùs finem, tum quæst. 84, art. etiam 4 et sequentibus, non art. tantùm 6, ex quo priùs indicabatur ad marginem.

(2) Imò prædictam sententiam Platonis absolutè rejecit, ut ex lib. III. *Metaph.*, text. 10, ac deinceps usque ad finem libri patet; sive (ut quidam putant) malè illam intellexerit, sive bene: Sunt enim qui non putant admissas à Platone ideas eo sensu quem sibi finxit ac refutavit Philosophus, quasi reipsâ existerent; sed eo sensu quo similiter exemplaria rerum Dionysius agnovit ab æterno in intellectu Dei præconcepta; quasi eas intellexerit solùm ut in mente divinâ subsistentes, vel eas noluerit aliud esse, nisi (sicut interpretatur Psellus) *inexplicabilem illam*

hors de notre ame, il n'étoit donc pas nécessaire d'admettre un sens actif. Et de là vient évidemment que toutes les puissances de l'ame nutritive sont des puissances actives, et que celles de l'ame sensitive sont au contraire passives; tandis que dans l'ame intellective il y a en même temps quelque chose d'actif et quelque chose de passif.

2° Il existe deux opinions concernant l'effet de la lumière : les uns prétendent que la lumière est nécessaire à la vue en cela qu'elle rend les couleurs actuellement visibles; dans ce sens, de la même manière et pour le même motif, l'intellect actif est nécessaire à l'exercice de l'intelligence, comme la lumière à la vue. D'autres prétendent que si la lumière est nécessaire à la vue, ce n'est pas pour rendre les couleurs actuellement visibles, mais bien pour que le milieu soit rendu lucide, comme le dit le commentateur, *De anima,* II. Et d'après cela, quand Aristote compare l'intellect actif à la lumière, il prétend dire seulement que l'un est nécessaire à l'intelligence comme l'autre l'est à la vue, mais non sous le même rapport ou par un même genre d'action.

3° Etant donné un agent, il arrive assurément que sa ressemblance est imprimée de différentes manières dans des sujets différents et suivant leurs dispositions diverses; mais si l'agent n'existe pas préalablement, les dispositions du sujet demeureront à cet égard entièrement inutiles. Or l'intelligible en acte n'est pas une chose qui existe dans la nature, du moins dans la nature des choses sensibles, qui n'existent pas indépendamment de la matière. Et voilà pourquoi il ne suffiroit pas pour comprendre que l'intellect possible fût immatériel, s'il n'y avoit en outre un intellect actif qui rend les objets intelligibles en acte, en procédant par abstraction.

---

inveniuntur actu extra animam; ideo non oportuit ponere sensum agentem. Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiæ sunt activæ, in parte autem sensitiva omnes passivæ; in parte verò intellectiva est aliquid activum, et aliquid passivum.

Ad secundum dicendum, quòd circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles. Et secundum hoc similiter requiritur, et propter idem requiritur intellectus agens, ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios verò lumen requiritur ad videndum non propter colores ut fiant actu visibiles, sed ut medium fiat actu lucidum, ut commentator dicit in II *De anima.* Et secundum hoc, similitudo qua Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc, quod sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum, sed non propter idem.

Ad tertium dicendum, quòd supposito agente, benè contingit diversimodè recipi ejus similitudinem in diversis, propter eorum dispositionem diversam; sed si agens non præexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum natura, quantum ad naturam rerum sensibilium, quæ non subsistunt præter materiam. Et ideo ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu, per modum abstractionis.

speciem et notionem Dei ad quam condidit mundum : Quod jam indicatum est suo loco cùm *De ideis,* quæst. 15, tractaretur.

ARTICLE IV.

L'intellect agent est-il une chose appartenant à l'ame?

Il paroît que l'intellect actif n'est pas une chose qui appartienne à notre ame. 1° L'intellect actif a pour effet d'illuminer l'ame et de la mettre ainsi en état de comprendre. Mais cet effet ne sauroit être produit que par un principe supérieur à l'ame, d'après cette parole de saint Jean, dans le chapitre premier de son *Evangile :* « Il étoit la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde. » Il semble donc que l'intellect actif ne soit pas quelque chose de l'ame.

2° Le Philosophe, *De anima*, III, dit en parlant de l'intellect actif que « ce n'est pas là une chose qui tantôt comprend et tantôt ne comprend pas. » Mais notre ame ne comprend pas toujours, tantôt elle comprend et tantôt elle ne comprend pas. Donc l'intellect actif n'est pas une chose de l'ame.

3° L'être actif et l'être passif suffisent pour agir. Si donc l'intellect passif, d'une part, est quelque chose de notre ame, ce qui constitue une puissance passive; si, d'autre part, l'intellect actif est également une chose de l'ame, ce qui donne une puissance active, il s'ensuivra que l'homme pourra toujours comprendre quand il voudra; ce qui est évidemment faux. Donc l'intellect actif n'est pas quelque chose de notre ame.

4° Le Philosophe dit, *De anima*, III : « l'intellect actif est une substance qui est un être en acte. » Or il n'est rien qui puisse être sous le même rapport en acte et en puissance. Si donc l'intellect possible qui est en puissance par rapport à tous les intelligibles, est quelque chose de notre ame, il semble par là même impossible que l'intellect actif soit également une chose de notre ame.

5° Si l'intellect actif est quelque chose de notre ame, il faut qu'il en soit

---

ARTICULUS IV.

Utrùm intellectus agens sit aliquid animæ.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ. Intellectus enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius anima, secundum illud *Joan.*, I : « Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. » Ergo videtur quod intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ.

2. Præterea, Philosophus in III *De anima* (text. 20), attribuit intellectui agenti, quod non « aliquando intelligit, et aliquando non intelligit. » Sed anima nostra non semper intelligit, sed aliquando intelligit, et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animæ nostræ.

3. Præterea, agens et patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus passivus est aliquid animæ nostræ, qui est virtus passiva; et similiter intellectus agens, qui est virtus activa, sequitur quod homo semper poterit intelligere cùm voluerit; quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animæ nostræ.

4. Præterea, Philosophus dicit in III *De anima* (text. 14) quod « intellectus agens est substantia actu ens. » Nihil autem est respectu ejusdem *in actu et in potentia*. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentia ad omnia intelligibilia, est aliquid animæ nostræ, videtur impossibile quod intellectus agens sit aliquid animæ nostræ.

5. Præterea, si intellectus agens est aliquid animæ nostræ, oportet quod sit aliqua poten-

une puissance; car il n'en est ni une passion ni une habitude. Les habitudes et les passions ne peuvent jamais, en effet, devenir des agents par rapport à ce que l'ame éprouve; la passion est plutôt l'action même de la puissance passive, et l'habitude est le résultat même des actes. Or toute puissance découle de l'essence de l'ame; il s'ensuivroit donc que l'intellect actif procéderoit aussi de l'essence de l'ame et qu'il ne seroit pas alors communiqué à l'ame par l'action d'un intellect supérieur; ce qui répugne. L'intellect actif n'est donc pas quelque chose de l'ame.

Mais à cela nous opposons ce que dit le Philosophe, *De anima*, III, à savoir : que l'ame doit présenter les deux éléments observés par lui dans toute la nature, et par conséquent un intellect possible et un intellect actif ou agent.

(Conclusion. — Comme l'ame humaine est le plus parfait des êtres inférieurs, lesquels reçoivent néanmoins des causes universelles leurs propres puissances ou vertus, il faut nécessairement que l'ame tienne de l'intellect supérieur une vertu par laquelle il lui soit donné d'éclairer les images des choses et de rendre intelligibles en acte les choses qui n'étoient intelligibles qu'en puissance.)

Nous disons que l'intellect agent dont il est parlé dans le Philosophe est quelque chose appartenant à l'ame. Pour mettre cette vérité dans tout son jour, il faut d'abord reconnoître qu'au-dessus de notre ame intellective il doit nécessairement exister un intellect supérieur qui communique à l'ame la faculté de comprendre. Tout être, en effet, qui participe à une certaine puissance, qui est mobile et imparfait, suppose un être préexistant qui possède essentiellement cette puissance, qui soit immo-

---

tia; non est enim nec passio, nec habitus. Nam habitus et passiones non habent rationem agentis respectu passionum animæ; sed magis passio est ipsa actio potentiæ passivæ; habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentia animæ : sequeretur ergo quod intellectus agens ab essentia animæ procederet, et sic non inesset animæ per participationem ab aliquo superiori intellectu. Quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animæ nostræ.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit III *De anima*, quod « necesse est in anima has esse differentias (1) » scilicet intellectum possibilem et agentem.

(Conclusio. — Cùm anima humana nihil sit perfectius in inferioribus rebus, quæ tamen ab universalibus causis virtutes proprias inditas habent, oportet in anima esse virtutem quamdam à superiori intellectu derivatam, per quam possit phantasmata illustrare, et intelligibilia in potentia, facere intelligibilia in actu.)

Respondeo dicendum, quòd intellectus agens de quo Philosophus loquitur, est aliquid animæ. Ad evidentiam considerandum est, quòd supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, à quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, præexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile, et perfectum.

(1) Quales præmisit esse (text. 17) in natura qualibet, cùm sic ait : *Quoniam est aliquid in quacumque natura quod generi unicuique materia est, et id quidem est quod est in potentia ut sit omnia illa; sicut etiam est aliquid aliud quod quasi causa et factivum, et est id quod omnia facit, eo modo quo se habet ars ad materiam; necesse est in anima tales differentias existere :* nempe unius quod omnia fieri possit, et alterius quod omnia facere, ut ibidem text. 18 subjungitur : idem est porrò ac *intellectum possibilem* dicere qui omnia fit ut ad omnia in potentia existens, et dicere *intellectum agentem*, qui veluti omnia facit dum intelligibilia reddit actu.

bile et parfait. Or, l'ame est appelée intellective par sa participation à la puissance intellectuelle; et ce qui le prouve c'est qu'elle est intellective, non dans sa totalité, mais dans une certaine partie de son être; elle ne parvient en outre à l'intelligence de la vérité que par une sorte d'effort et de mouvement qui s'appelle raisonnement ou argumentation; elle n'acquiert enfin qu'une imparfaite intelligence des choses, soit parce qu'elle ne les comprend jamais toutes, soit parce que, dans celles mêmes qu'elle comprend, elle procède toujours de la puissance à l'acte. Il faut donc qu'il y ait une intelligence supérieure où elle puise la faculté de comprendre. C'est pour cela que certains philosophes ont supposé que cette intelligence substantiellement séparée étoit l'intellect agent, qui, en éclairant en quelque sorte les images, rend les choses intelligibles en acte. Mais en admettant même cet agent intellectuel séparé, il faut encore admettre dans l'ame humaine une certaine vertu provenant de cet intellect supérieur, et par laquelle l'ame rend les choses intelligibles en acte.

Dans tous les êtres naturels complets, outre l'action des causes universelles, il faut remarquer les vertus propres communiquées à chaque être complet, et qui sont une dérivation des causes universelles. Ce n'est pas le soleil seul, par exemple, qui est la cause de la génération de l'homme, il y a en outre dans l'homme une puissance générative; ainsi dans tous les autres animaux parfaits. Or, rien n'est plus parfait dans les êtres inférieurs que l'ame humaine. Donc il faut reconnoître en elle une certaine vertu émanant d'un intellect supérieur et par laquelle elle est apte à éclairer ou illustrer les images des choses. Et nous voyons cela par expérience quand nous dégageons les formes universelles des êtres particuliers par le travail de l'abstraction, ce qui est rendre les choses intelligibles en acte. Mais aucune action ne convient à une chose si ce n'est en vertu d'un principe formellement inhérent à cette chose, ainsi que nous l'avons

---

Anima autem humana *intellectiva* dicitur, per participationem intellectualis virtutis. Cujus signum est quod non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit, tum quia in his quæ intelligit de potentia procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum. Posuerunt ergo quidam hunc intellectum secundùm substantiam separatum, esse *intellectum agentem;* qui quasi illustrando phantasmata, facit ea intelligibilia actu. Sed dato quod sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu. Sicut in aliis rebus naturalibus perfectis, præter universales causas agentes sunt propriæ virtutes inditæ singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatæ. Non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere, quod in ipsa sit aliqua virtus derivata à superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus; quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhærens, ut supra dictum est, (qu. 76, art. 1)

dit plus haut en traitant de l'acte possible. Donc la vertu qui est dans l'ame le principe de son action, est quelque chose de l'ame. C'est encore pour cela que le Philosophe a comparé l'intellect actif à la lumière, laquelle est quelque chose qui se mèle à l'air. Platon, au contraire, admettant un intellect séparé qui imprime une action dans nos ames, le compare au soleil (1), comme le dit Thémistius (2) dans son commentaire, *De anima,* III. Mais cet intellect séparé, d'après les enseignements de notre foi, c'est Dieu même, qui est le créateur de l'ame et le seul principe de sa béatitude, comme nous aurons à l'expliquer dans la suite. C'est de Dieu, par conséquent, que l'ame tire sa lumière intellectuelle, d'après cette parole du Psalmiste : « la lumière de votre visage, Seigneur, est imprimée sur nous. »

Je réponds aux arguments : 1° cette vraie lumière dont il est parlé, illumine les hommes comme cause universelle, à laquelle l'ame emprunte sa vertu particulière, ainsi que nous l'avons dit.

2° Les paroles qui nous sont opposées ne sont pas appliquées par le Philosophe à l'intellect actif, mais bien à l'intellect en acte ; car il avoit dit antérieurement que « cet intellect, en tant qu'il est en acte, est la science même des choses. » Et si l'on veut appliquer ces paroles à l'intellect actif, elles signifient que ce n'est pas l'intellect actif qui fait que « tantôt nous comprenons et que tantôt nous ne comprenons pas ; » cela ne peut être entendu que de l'intellect en puissance.

3° Si l'intellect actif étoit, ainsi qu'on le prétend, par rapport à l'intellect possible comme l'objet actif par rapport à la puissance ; comme, par

(1) Cette double comparaison, remarquable à plusieurs égards, l'est surtout en ce qu'elle nous montre, à notre avis, comme n'étant plus tellement opposées les deux doctrines qui sont en présence. Ce ne sera qu'après avoir saisi d'autres rapports, que nous oserons exprimer notre modeste opinion sur un tel sujet et parmi de tels antagonistes ; mais dès ce moment il nous est permis de dire peut-être que si l'analogie des objets intellectuels avec les choses matérielles pouvoit être de quelque poids en cette circonstance, la science moderne tendroit à faire pencher la balance en faveur d'Aristote contre Platon.

(2) Commentateur qui semble avoir vécu sous le Bas-Empire. Photius rapporte que Thémistius auroit commenté toutes les œuvres d'Aristote.

---

cum de actu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem, quæ est principium hujus actionis, esse aliquid in anima. Et ideo Aristoteles comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum, imprimentem in animas nostras, comparavit soli, ut Themistius dicit in commentario III *De anima.* Sed intellectus separatus, secundum nostræ fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animæ, et in quo solo beatificatur, ut infra patebit (qu. 106, art. 2). Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat secundùm illud *Psal.* IV : « Signatum est super nos lumen vultus tui Domine. »

Ad primum ergo dicendum, quòd illa lux vera illuminat sicut causa universalis, à qua anima humana participat quamdam particularem virtutem, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de *intellectu in actu* ; unde supra de ipso præmiserat : « Idem autem est secundum actum scientia rei. » Vel si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur quia non est ex parte intellectus agentis hoc quòd « quandoque intelligimus, et quandoque non intelligimus ; » sed ex parte intellectus qui est in potentia.

Ad tertium dicendum, quòd si intellectus agens comparetur ad intellectum possibilem,

exemple, la chose visible en acte par rapport à la vue, il s'ensuivroit que nous comprendrions instantanément toutes choses, puisque l'intellect actif est ce qui fait l'ame toutes choses possibles (1). Mais l'intellect actif n'est pas lui-même l'objet, il est le principe par lequel les objets passent en acte; et pour cela il faut, outre la présence de l'intellect actif, la présence des *fantômes* ou images, une disposition convenable des puissances sensitives et l'exercice direct de ces mêmes puissances; car une chose comprise aide à l'intelligence de plusieurs autres; ainsi l'intelligence des termes conduit à celle des propositions, et la connoissance des premiers principes conduit à celle des conclusions. Et, sous ce rapport, peu importe que l'intellect actif soit ou non quelque chose de l'ame.

4° L'ame intellective est à la vérité immatérielle en acte; mais elle n'est qu'en puissance par rapport aux idées déterminées des choses. Les images, au contraire, sont en acte comme représentations de certaines espèces; mais elles ne sont immatérielles qu'en puissance. Rien n'empêche donc qu'une seule et même ame, en tant qu'immatérielle en acte, possède en même temps, et une vertu par laquelle elle fasse passer en acte des choses immatérielles, en les séparant par la pensée des conditions de l'individualité matérielle, vertu que nous appelons intellect actif; et une vertu propre à recevoir ces sortes d'images ou espèces, vertu qu'on nomme l'intellect possible, comme étant seulement en puissance par rapport aux espèces de cette nature.

5° L'essence de l'ame étant immatérielle et créée par le suprême intellect, rien n'empêche que cette vertu, qu'elle tient de ce même intellect suprême, et par laquelle elle fait abstraction des choses matérielles, ne procède de son essence comme toutes ses autres facultés.

(1) Le sens qu'il faut attacher à cette expression, qui est d'Aristote, se trouve déjà déterminé par ce qui a été dit et le sera encore davantage dans les articles suivants. La connoissance impliquant une sorte d'assimilation et l'ame possédant en elle-même les idées, espèces ou images de tout ce qu'elle connoit, comme on ne sauroit poser des limites à ses connois-

---

ut objectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum, sequeretur quod statim omnia intelligeremus, cùm intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut objectum; sed ut faciens objecta in actu, ad quod requiritur præter præsentiam intellectus agentis præsentia phantasmatum, et bona dispositio virium sensitivarum, et exercitium in hujusmodi opere : quia per unum intellectum, fiunt etiam alia intellecta; sicut per terminos, propositiones; et per prima principia, conclusiones. Et quantum ad hoc non differt utrùm intellectus agens sit aliquid animæ vel aliquid separatum.

Ad quartum dicendum, quòd anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentia ad determinandas species rerum. Phantasmata autem e converso sunt quidem actu similitudines specierum quarumdam; sed sunt in potentia immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eamdem animam in quantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem per quam faciat immaterialia in actu, abstrahendo à conditionibus individualis materiæ, quæ quidem virtus dicitur intellectus agens; et aliam virtutem receptivam hujusmodi specierum, quæ dicitur intellectus possibilis, in quantum est in potentia ad hujusmodi species.

Ad quintum dicendum, quòd cùm essentia animæ sit immaterialis, à supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem, quæ à supremo intellectu participatur, per quam abstrahit à materia, ab essentia ipsius procedere, sicut et alias ejus potentias.

ARTICLE V.

L'intellect agent est-il le même chez tous les hommes?

Il paroît que l'intellect agent est le même chez tous les hommes. 1° Rien, en effet, de ce qui est séparé du corps ne se multiplie selon le nombre des corps. Or l'intellect actif est séparé, comme il est dit, *De anima*, III. Donc il ne se multiplie pas avec le nombre des corps, et il est le même chez tous les hommes.

2° L'intellect actif produit l'idée d'universalité, ce qui est bien l'unité dans la multiplicité. Mais la cause de l'unité doit être éminemment une. Il n'existe donc qu'un seul intellect actif chez tous les hommes.

3° Tous les hommes sont d'accord dans les premières conceptions de l'intellect. Or ce consentement se fait par l'intellect agent. Donc tous les hommes se trouvent réunis dans un même intellect agent.

Mais le contraire résulte du principe établi par le Philosophe que « l'intellect agent est comme la lumière; » car la lumière n'est pas la même dans les divers sujets illuminés. Donc l'intellect agent n'est pas le même dans différents hommes.

(Conclusion. — L'intellect agent étant une puissance de l'ame, il n'est pas possible qu'il soit le même chez tous les hommes; il doit nécessairement se multiplier avec le nombre des ames.)

Constatons en premier lieu que la vérité de cette proposition découle logiquement de la précédente. Si l'intellect actif n'étoit pas quelque chose de l'ame, s'il formoit une substance séparée, il seroit vrai de dire qu'il n'y

sances, l'ame est en quelque sorte apte à devenir toutes choses; et comme, par l'intellect agent, elle concourt à l'acquisition de ces mêmes connoissances, elle est dans le même sens apte à faire ou réaliser toutes choses.

ARTICULUS V.

Utrùm intellectus agens sit unus in omnibus.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus agens sit unus in omnibus. Nihil enim quod est separatum à corpore multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est separatus, ut dicitur in III. *De anima* (2). Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

2. Præterea, intellectus agens facit universale, quod est *unum in multis*. Sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

3. Præterea, omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectus. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. *De anima*, quod « intellectus agens est sicut lumen. » Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

(Conclusio. — Cùm intellectus agens sit virtus animæ, necesse est non unum in omnibus esse, sed multiplicari ad multiplicationem animarum.)

Respondeo dicendum, quòd veritas hujus quæstionis dependet ex præmissis (art. 4). Si enim intellectus agens non esset aliquid animæ, sed esset quædam substantia separata, unus

(1) De his etiam in quæst. disput. *De anima*, art. 5.

(2) Non sub nomine intellectus agentis, ut hic et vulgò dici solet. Sed sub nomine *intellectus omnia facientis*, vel qui dicitur talis quòd omnia-faciat (τῷ πάντα ποιεῖν) text. 18, 19 et 20.

a qu'un intellect actif pour tous les hommes ; et c'est ainsi que l'entendent ceux qui admettent l'unité de cet intellect (1). Si l'intellect actif est au contraire quelque chose de l'ame et comme l'une de ses facultés, il faut de toute nécessité qu'il y ait plusieurs intellects actifs suivant le nombre même des ames, lesquelles se multiplient comme les hommes eux-mêmes, ainsi que nous l'avons antérieurement expliqué. Car il est impossible qu'une seule et même vertu ou faculté soit en même temps celle de plusieurs sujets.

Je réponds aux arguments : 1° D'après le Philosophe, l'intellect actif est séparé de la même manière que l'intellect possible ; car la raison qu'il en donne, c'est que « l'actif est plus noble que le passif. » Or l'intellect possible est dit séparé parce qu'il n'est l'acte d'aucun organe corporel. De cette manière on peut également dire que l'intellect actif est séparé, sans prétendre pour cela qu'il forme une substance à part.

2° L'intellect actif produit l'idée de l'universel en faisant abstraction des choses matérielles. Mais pour cela il n'est pas nécessaire qu'il soit le même dans tous les êtres doués d'intelligence, il suffit qu'il agisse chez tous de la même manière par rapport aux objets dont il tire l'idée de l'universalité, objets par rapport auxquels l'universel est un. Et voilà ce que réalise l'intellect actif par cela même qu'il est immatériel.

3° Toutes les choses qui sont de la même espèce se réunissent dans l'action qui résulte de la nature même de l'espèce, et par conséquent dans la puissance ou vertu qui est le principe de cette action ; ce qui ne veut pas dire que la puissance soit numériquement la même chez tous. Or con-

(1) En repoussant une erreur ainsi formulée, saint Thomas combat réellement contre le panthéisme ; et alors nous avons de la peine à croire que la thèse soit dirigée, au moins d'une manière immédiate, contre Platon ou les platoniciens. C'est bien plutôt contre Averrhoës et les disciples de ce philosophe, véritables représentants à cette époque de ces doctrines panthéistiques qui varient dans l'expression, il est vrai, mais que l'on retrouve à peu près les mêmes, aux principales périodes de l'histoire de la philosophie. Et s'il est des platoniciens qui se trouvent atteints par cette argumentation, ce sont uniquement ceux qui faisoient une application inintelligente et outrée des principes du maître.

---

esset intellectus agens omnium hominum. Et hæ intelligunt qui ponunt unitatem intellectus agentis. Si autem intellectus agens sit aliquid animæ, ut quædam virtus ipsius, necesse est dicere, quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quæ multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra dictum est (qu. 76, art. 2). Non enim potest esse quòd una et eadem virtus numero sit diversorum subjectorum.

Ad primum ergò dicendum, quòd Philosophus probat intellectum agentem esse separatum, per hoc quod possibilis est separatus, quia ut ipse dicit (text. 19), « sed agens est honorabilius patiente. » Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicujus organi corporalis. Et secundum hunc modum etiam intellectus agens dicitur separatus, non quasi sit aliqua substantia separata.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus agens causat universale abstrahendo à materia. Ad hoc autem non requiritur quod sit unus in omnibus habentibus intellectum, sed quod sit unus in omnibus secundum habitudinem ad omnia à quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est *unum*. Et hoc competit intellectui agenti in quantum est immaterialis.

Ad tertium dicendum, quòd omnia quæ sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quæ est actionis principium ; non quòd sit eadem numero in omnibus. Cognoscere

noître les premiers principes intelligibles est une action inhérente à l'espèce humaine; il faut donc que tous les hommes participent à la faculté qui est le principe de cette action; et cette faculté n'est autre chose que l'intellect actif. Mais il n'est pas nécessaire que cet intellect soit le même chez tous; il faut néanmoins qu'il soit chez tous une émanation du même principe. Et en cela l'accord de tous les hommes concernant les premiers principes intelligibles démontre réellement l'unité de cet intellect séparé que Platon compare au soleil, mais non point l'unité de l'intellect actif qu'Aristote compare à la lumière (1).

ARTICLE VI.

La mémoire fait-elle partie de l'ame intellective?

Il paroît que la mémoire n'est pas dans la partie intellective de l'ame. 1° Saint Augustin, *De Trin.*, XII, dit : « A la partie supérieure de l'ame appartiennent les facultés qui ne sont pas communes aux hommes et aux bêtes. » Or la mémoire est commune aux hommes et aux bêtes; car le même docteur ajoute : « les bêtes sentent les objets matériels au moyen de leurs sens extérieurs, et peuvent ainsi les graver dans la mémoire. » Donc la mémoire n'appartient pas à l'ame intellective.

2° La mémoire s'applique aux choses passées. Mais le passé n'est ainsi nommé que par rapport à un temps déterminé; la mémoire ne peut donc connoître une chose qu'avec cette condition de temps déterminé, ce qui revient à connoître une chose individuellement et actuellement. Or cela

(1) Saint Thomas vient de prononcer peut-être le mot qui serviroit à rapprocher sur ce point Aristote de Platon. L'intellect supérieur et separé admis par ce dernier n'étant autre que Dieu même, et le Stagyrite ne refusant pas d'admettre Dieu comme principe de toutes choses, les deux philosophes ne différeroient plus que dans la manière d'interpréter l'action de Dieu sur l'intelligence humaine.

---

autem prima intelligibilia, est actio consequens speciem humanam : unde oportet quod omnes homines communicent in virtute quæ est principium hujus actionis. Et hæc est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus; oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat soli; non autem unitatem intellectus agentis, quem Aristoteles comparat lumini.

ARTICULUS VI.

Utrùm memoria sit in parte intellectiva animæ.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd memoria non sit in parte intellectiva animæ. Dicit enim Augustinus, XII. *De Trin.*, quod « ad partem superiorem animæ pertinent quæ non sunt hominibus pecoribusque communia (2). » Sed memoria est hominibus pecoribusque communis; dicit enim ibidem, quod « possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriæ. » Ergo memoria non pertinet ad partem animæ intellectivam.

2. Præterea, memoria præteritorum est. Sed *præteritum* dicitur secundum aliquod determinatum tempus; memoria igitur est cognoscitiva alicujus sub determinato tempore, quod est cognoscere aliquid sub *hic* et *nunc*. Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria

(1) De his etiam lib. IV. *Cont. Gent.*, cap. 74; et quæst. 10, *De verit.*, art. 2.

(2) Ex cap. 2 et 3, expressè quoad sensum, etsi aliis verbis cum appendice hic subjunctâ plenius colligitur : *Possunt et pecora sentire* (inquit) *per corporis sensus extrinsecùs corporalia, et ea memoriæ fixa reminisci. Verùm ea notare, ac non solùm naturaliter rapta* (id

appartient aux sens et non à l'intellect. La mémoire fait donc partie, non de l'ame intellective, mais uniquement de l'ame sensitive.

3° Dans la mémoire sont conservées les images des choses qui ne sont pas actuellement pensées. Mais cela ne sauroit avoir lieu dans l'intellect, par la raison que l'intellect est en acte, du moment qu'il a présente une forme intelligible. Or c'est une même chose de dire que l'intellect est en acte ou bien qu'il connoît actuellement. Ainsi donc l'intellect connoît actuellement toutes les choses dont il possède les images ou espèces. Donc la mémoire n'est pas dans la partie intellective de l'ame.

Mais à cela nous opposons ce que dit saint Augustin, *De Trin.*, X : « La mémoire, l'intelligence et la volonté sont une même ame. »

(Conclusion. — La mémoire, en tant qu'elle est la faculté de conserver les espèces intelligibles, appartient à l'ame intellective; mais en tant qu'elle a pour objet les choses passées considérées comme choses passées, elle appartient plutôt à la partie sensitive de l'ame.)

Comme il est de l'essence de la mémoire de conserver les espèces des choses qui ne sont pas actuellement perçues, la première chose à considérer est si les espèces intelligibles peuvent de la sorte être conservées dans l'intellect. Avicenne déclare que cela est impossible. Il reconnoît bien que dans la partie sensitive de l'ame cela peut avoir lieu par rapport à certaines puissances, en tant qu'elles sont les actes des organes corporels dans lesquels peuvent de la sorte être conservées certaines images ou espèces sans qu'il y ait de perception actuelle; mais dans l'intellect qui n'a pas d'organes corporels, rien ne peut exister qu'à l'état d'intelligible en acte; il faut donc qu'une chose dont la ressemblance existe dans l'intellect soit actuellement comprise. Ainsi donc, d'après ce philosophe, aussitôt qu'un

---

igitur non est in parte intellectiva, sed solum in parte sensitiva.

3. Præterea, in memoria conservantur species rerum, quæ actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu, quia intellectus fit in actu, per hoc quod informatur specie intelligibili. Intellectum autem esse in actu, est ipsum intelligere in actu. Et sic intellectus omnia intelligit in actu, quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectiva.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, X. *De Trin.* (cap. 11), quòd « memoria, intelligentia, et voluntas sunt una mens. »

(Conclusio. — Memoria ut virtus conservativa specierum intelligibilium est, ad partem spectat intellectivam, ut verò ad præterita, ut præterita, suum respectum habet, magis ad animæ sensitivam partem attinet.)

Respondeo dicendum, quòd cùm de ratione memoriæ sit conservare species rerum quæ actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possunt. Posuit enim Avicenna hoc esse impossibile. In parte enim sensitiva dicebat hoc accidere quantum ad aliquas potentias, in quantum sunt actus organorum corporalium in quibus conservari possint aliquæ species absque actuali apprehensione; in intellectu autem, qui caret organo corporali, nihil existit nisi intelligibiliter; unde oportet intelligi in actu illud cujus similitudo in intellectu existit. Sic ergo, secundum ipsum, quàm citò aliquis actu desinit intelligere aliquam

est subito motu raptim apprehensa), *sed etiam de industria memoriæ commendata retinere, et in oblivionem jamjamque labentia recordando et cogitando rursus imprimere, vel etiam alia hujusmodi, quamvis insensibilibus atque in eis quæ inde animus per sensus corporis traxit, agantur atque versantur, non sunt tamen rationis expertia nec hominibus pecoribusque communia; sed sublimioris rationis est indicare de istis,* etc.

homme cesse de comprendre une chose, l'espèce de cette chose n'existe plus dans son intellect; il faut, par conséquent, s'il veut de nouveau la comprendre, qu'il se tourne vers l'intellect actif qui forme, suivant l'opinion d'Avicenne, une substance séparée, afin que les espèces intelligibles en découlent dans l'intellect possible. Et de cet exercice répété, de cet usage, de se tourner vers l'intellect actif, il reste dans l'intellect possible une sorte d'aptitude à se tourner vers la même source; et c'est là ce qu'il appelle l'habitude de la science. D'après cette exposition, rien n'est donc conservé dans la partie intellective, qui ne soit actuellement compris. Il résulte de là évidemment qu'on ne sauroit placer la mémoire dans la partie intellective de l'ame.

Mais cette opinion est formellement opposée à celle d'Aristote; car il dit, *De anima*, III : « l'intellect possible pouvant devenir chaque chose, de telle sorte que l'homme doive être considéré comme possédant une science en acte, cela n'arrivant toutefois que lorsqu'il peut opérer par lui-même, il est vrai qu'il est encore sous un rapport en puissance, mais non absolument, comme avant d'apprendre ou de trouver une chose. » Or nous disons que l'intellect possible devient chaque chose dans ce sens qu'il reçoit les espèces de toutes les choses. Donc par cela même qu'il reçoit les espèces des choses intelligibles, il possède la faculté d'opérer quand il veut, sans que pour cela il opère toujours; car alors même il est toujours de quelque façon en puissance, mais d'une autre manière qu'avant de comprendre, de la manière, par exemple, qu'un homme qui sait au fond, est en puissance par rapport à la considération actuelle des choses qu'il sait. L'explication d'Avicenne répugne d'autre part à ce principe : « Ce qui est reçu dans un sujet, l'est toujours suivant le mode d'être du sujet qui reçoit. » Or l'intellect est d'une nature plus stable et plus immobile que la matière corporelle. Si donc la matière corporelle garde les formes qu'elle a reçues, non-seulement pendant qu'elle agit en vertu de ces formes, mais

---

rem, desinit esse illius rei species in intellectu; sed oportet, si denuò vult illam rem intelligere, quod convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex eo exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem, relinquitur secundum ipsum quædam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quem dicebat esse habitum scientiæ. Secundum igitur hanc positionem nihil conservatur in parte intellectiva, quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectiva secundum hunc modum.

Sed hæc opinio manifestè repugnat dictis Aristotelis. Dicit enim in III. *De anima* (text. 3), quòd cùm intellectus possibilis sic fiat singula, ut sciens dicatur quis secundum actum; et quod hoc accidit cum possit operari per seipsum, est quidem et tunc potentia quodammodo, non tamen simpliciter ut ante *addiscere*, aut *invenire*. Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quod recipit species singulorum. Ex hoc ergo quod recipit species intelligibilium, habet quod possit operari cùm voluerit, non autem quod semper operetur; quia et tunc est quodammodo in potentia, sed aliter quam ante *intelligere*, eo scilicet modo quo sciens in habitu, est in potentia ad considerandum in actu. Repugnat etiam prædicta positio rationi, « quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis; » intellectus autem est magis stabilis naturæ, et immobilis, quàm materia corporalis. Si ergo materia corporalis, formas quas recipit, non solum tenet dum per eas agit

encore après même qu'elle a cessé d'agir par elles, à plus forte raison l'intellect retiendra-t-il d'une manière forte et durable les espèces intelligibles qu'il a reçues, soit qu'elles lui viennent des objets sensibles, soit qu'elles lui aient été communiquées par un intellect supérieur (1). Si donc on considère la mémoire comme la faculté de conserver les espèces intelligibles, il faut dire que la mémoire est dans l'ame intellective. Mais si la mémoire est considérée comme ayant pour objet le passé en tant que passé, elle ne fera plus partie de l'ame intellective, mais bien de l'ame sensitive qui perçoit les êtres en particulier ; car le passé considéré comme tel, impliquant par là même un temps déterminé, rentre dans la condition des êtres particuliers.

Je réponds aux arguments : 1° La mémoire, comme faculté de conserver les espèces, n'est pas commune aux hommes et aux bêtes ; car les espèces ne sont pas conservées uniquement par la partie sensitive de l'ame, elles le sont plutôt par l'être humain pris dans son ensemble, parce que la force mémorative est l'acte d'un organe. Or l'intellect est apte par lui-même à conserver les espèces, sans le concours d'un organe corporel. De là vient que le Philosophe dit, *De anima*, III : « l'ame est le lieu des espèces (2), non dans sa totalité, mais dans son intellect. »

2° Le passé peut être entendu de deux manières, ou bien par rapport à l'objet connu, ou bien par rapport à l'acte même de cette connoissance. Or ces deux choses se trouvent réunies dans l'ame sensitive, laquelle perçoit un objet parce qu'elle est modifiée par la présence d'une chose sen-

(1) L'auteur admet donc comme possible l'hypothèse de Platon. C'est un aveu qu'il importe de recueillir en passant. Nous aurons plus d'une fois l'occasion de surprendre dans le grand disciple d'Aristote de singulières concessions, d'étranges témoignages de respect envers le philosophe de Sunium.

(2) Voilà un mot qui dérive en droite ligne de Platon : nouvelle preuve d'affinité entre les deux écoles. Un grand platonicien des derniers temps, Mallebranche, reproduisant et commentant une magnifique expression d'un autre disciple de Platon, saint Augustin, disciple plus grand sans doute que le maître, disoit : « Dieu est le lieu des esprits, comme l'espace est le lieu des corps. »

---

in actu, sed etiam postquam per eas agere cessaverit; multò fortiùs intellectus immobiliter et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive à sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas. Sic igitur, si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectiva parte. Si verò de ratione memoriæ sit quod ejus objectum sit præteritum ut præteritum, memoria in parte intellectiva non erit, sed sensitiva tantum, quæ est apprehensiva particularium; præteritum enim ut præteritum, cùm significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

Ad primum ergo dicendum, quòd memoria secundum quod est conservativa specierum non est nobis pecoribusqué communis; species enim conservantur non in parte animæ sensitiva tantum, sed magis in conjuncto, cùm vis memorativa sit actus organi cujusdam. Sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum, præter concomitantiam organi corporalis. Unde Philosophus dicit in III. *De anima* (text. 6), quod « anima est locus specierum non tota, sed intellectus (1). »

Ad secundum dicendum, quòd præteritio potest ad duo referri, scilicet ad objectum quod cognoscitur, et ad cognitionis actum. Quæ

(1) Vel pleniùs : *Bene utique dicunt qui animam inquiunt esse locum proprium specierum* (τῶν εἰδῶν) quod aliqui *formarum* vertunt, *nisi quod non tota, sed intellectiva* (νοητική) *neque actu sed potentiâ*, etc.

sible. D'où il suit que l'animal se souvient en même temps et de l'impression qu'il a eue dans le passé, et de ce passé sensible qu'il a senti. Mais en tant que la mémoire appartient à l'ame intellective, le passé peut avoir lieu sans qu'il s'applique à l'objet même de l'intellect; car l'intellect comprend l'homme en tant qu'il est homme, et l'homme considéré comme tel, s'étend au présent, au passé et à l'avenir. En ce qui concerne l'acte même, le passé peut se rencontrer dans l'intellect aussi bien que dans le sens; car comprendre est un acte particulier de notre ame, acte qui se produit dans tel temps ou dans tel autre; ainsi l'on dit qu'un homme comprend en ce moment, qu'il a compris hier, ou qu'il comprendra demain. Et cela ne répugne en rien à l'essence de l'être intelligent; car comprendre ou connoître de cette manière, quoique ce soit un acte particulier, est toujours un acte immatériel, comme nous l'avons dit plus haut en parlant de l'intellect. Et voilà pourquoi, de même que l'intellect se connoît lui-même, quoiqu'il soit un être particulier, de même il connoît son acte intellectuel, quoique cet acte soit particulier et qu'il existe dans le passé, le présent ou l'avenir. C'est ainsi qu'on explique que la mémoire soit dans l'intellect, tout en s'appliquant aux choses passées; car l'intellect comprend qu'il avoit antérieurement compris; mais il ne connoît pas le passé comme une chose particulière.

3° Les espèces intelligibles ne sont quelquefois dans l'intellect qu'en puissance, et l'on dit alors que « l'intellect lui-même est en puissance; » elles y sont quelquefois dans toute la plénitude de l'acte, et alors l'intellect lui-même est en acte; mais quelquefois l'esprit se trouve à cet égard dans une sorte de milieu entre la puissance et l'acte, et l'on dit alors que « l'intellect est en habitude (1). » C'est de cette dernière manière que l'in-

(1) Quoique ce mot ait en français une signification bien différente de celle que lui donne

---

quidem duo simul conjunguntur in parte sensitiva; quæ est apprehensiva alicujus, per hoc quod immutatur à præsenti sensibili; unde simul animal memoratur se prius sensisse in præterito, et se sensisse quoddam præteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, præteritio accidit et non per se convenit ex parte objecti intellectus; intelligit enim intellectus hominem in quantum est homo; homini autem in quantum est homo, accidit vel in præsenti, vel in præterito, vel in futuro esse. Ex parte verò actus, præteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu: quia *intelligere* animæ nostræ est quidam particularis actus in hoc, vel in illo tempore existens; secundum quod dicitur homo intelligere nunc, vel heri, vel cras. Et hoc non repugnat intellectualitati; quia hujusmodi *intelligere*, quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectu dictum est (qu. 75, art. 7). Et ideo sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus; ita intelligit suum *intelligere*, quod est singularis actus, vel in præterito, vel in præsenti, vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriæ quantum ad hoc quod est præteritorum in intellectu, secundum quod intelligit se prius intellexisse; non autem secundum quod intelligit præteritum, prout est *hic* et *nunc*.

Ad tertium dicendum, quòd species intelligibiles aliquando sunt in intellectu in potentia tantum; et tunc dicitur *intellectus* esse *in potentia*. Aliquando autem secundum ultimam completionem actus; et tunc *intelligit actu*. Aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum; et tunc dicitur esse *intellectus in habitu* (1). Et secundum hunc modum intellec-

(1) Quia scilicet habet unde actum intelligendi exerceat, sed non exercet.

tellect conserve les espèces, alors même qu'il ne voit ou ne connoît pas actuellement.

ARTICLE VII.

La mémoire intellective et l'intellect forment-ils deux puissances distinctes?

Il paroît que la mémoire intellective est une puissance et l'intellect une autre. 1° Saint Augustin, en effet, dans le célèbre passage que nous avons déjà cité, place dans l'esprit « la mémoire, l'intelligence et la volonté. » Or, il est manifeste que la mémoire est une puissance autre que la volonté. Donc elle est aussi une puissance autre que l'intellect.

2° Le même principe de distinction doit être établi entre les puissances de l'ame sensitive et celles de l'ame intellective. Mais la mémoire dans la partie sensitive de l'ame est une autre puissance que le sens, ainsi que nous l'avons montré plus haut. Donc également dans la partie intellective, la mémoire doit être une autre puissance que l'intellect.

3° Suivant saint Augustin, à la suite de l'endroit cité, « la mémoire, l'intelligence et la volonté sont égales entre elles et proviennent l'une de l'autre. » Or cela ne sauroit être si la mémoire étoit la même puissance que l'intellect. Donc elle est une puissance différente.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La mémoire est de sa nature le lieu ou le trésor où se conservent les espèces. Or le Philosophe, *De anima*, III, attribue cela à l'intellect lui-même. Donc la mémoire, en tant qu'elle appartient à l'ame intellective, n'est pas une autre puissance que l'intellect.

(Conclusion. — La mémoire ne constitue pas dans l'homme une puis-

saint Thomas, nous n'en avons pas trouvé de plus propre à traduire la pensée exprimée dans le texte. L'habitude, dans le sens du docteur angélique, nous semble tenir le milieu entre la puissance ou faculté et l'opération ou action. Ce mot désigne l'état d'une faculté qui possède (*habet*) toutes les conditions nécessaires pour entrer en exercice et qui par là même se trouve en quelque sorte sur le point d'agir.

---

tus conservat species, etiam quando actu non intelligit.

ARTICULUS VII.

Utrùm alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus. Augustinus enim in X. *De Trin.* (cap. 11, ut supra), ponit in mente memoriam, intelligentiam, et voluntatem. Manifestum est autem, quod memoria est alia potentia à voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

2. Præterea, eadem ratio distinctionis est potentiarum sensitivæ partis, et intellectivæ. Sed memoria in parte sensitiva est alia potentia à sensu, ut supra dictum est (qu. 78, art. 4). Ergo memoria partis intellectivæ est alia potentia ab intellectu.

3. Præterea, secundum Augustinum (lib. X. *De Trin.*, ubi supra), « memoria, intelligentia, et voluntas sunt sibi invicem æqualia, et unum eorum ab alio oritur. » Hoc autem non esse posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

Sed contra, de ratione memoriæ est quod sit thesaurus vel locus conservativus specierum. Hoc autem Philosophus in III. *De anima* (text. 7), attribuit intellectui, ut dictum est (art. 6). Non ergo in parte intellectiva est alia potentia memoriæ ab intellectu.

(Conclusio. — Non est in homine memoria

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, quæst. 4, art. 1; et *Cont. Gent.*, lib. II, cap. 74; et quæst. 7, *De verit.*, art. 3; et quæst. 10, art. 3.

sance différente de l'intellect ; ce n'est là qu'une même puissance, puisque l'objet en est le même.)

Il faut rappeler d'abord un principe que nous avons établi dans l'article troisième de la soixante-dix-septième question, c'est que les puissances de l'ame se distinguent entre elles d'après la différence de leurs objets, et cela parce que la nature d'une puissance se prend de la nature même de la chose pour laquelle cette puissance est ordonnée, c'est-à-dire de la nature de son objet. Nous avons dit au même endroit que s'il arrive qu'une puissance soit par elle-même ordonnée de manière à saisir le caractère commun de son objet, et non son caractère spécial, cette puissance ne sera pas distinguée par rapport aux différences particulières qu'elle embrasse. Ainsi la puissance visuelle qui s'applique à son objet en tant qu'il est coloré, ne se distingue pas suivant qu'elle s'applique au blanc ou au noir. Or l'intellect se propose son objet sous la notion commune d'être, puisque l'intellect possible est ce par quoi l'esprit devient toutes choses intelligibles ; la différence des êtres ne peut donc pas établir une différence analogue dans l'intellect possible. La différence existe entre l'intellect agent et l'intellect possible, parce que, relativement au même objet, l'un de ces deux principes est la puissance active qui fait passer l'objet à l'état d'être en acte, tandis que l'autre est la puissance passive qui est mue ou modifiée par l'objet déjà existant en acte ; d'où il suit que la puissance active est par rapport à son objet comme un être en acte par rapport à un être en puissance ; et la puissance passive, au contraire, est comme l'être en puissance par rapport à l'être en acte. Il ne peut donc exister dans l'intellect d'autre différence que celle de l'intellect actif et de l'intellect possible. D'où il suit évidemment que la mémoire n'est pas une autre puissance que l'intellect ; car il appartient à la puissance passive de conserver aussi bien que de recevoir.

Je réponds aux arguments : 1° Quoiqu'il soit dit par le Maître des sen-

---

distincta potentia ab intellectu, sed una potentia sunt, cùm idem objectum habeant.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 77, art. 3) potentiæ animæ distinguuntur secundum diversas rationes objectorum, eo quòd ratio cujuslibet potentiæ consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est ejus objectum. Dictum est etiam supra (qu. 77, art. 3) quod, si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod objectum secundum communem rationem objecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum. Sicut potentia visiva, quæ respicit suum objectum secundum rationem colorati, non diversificatur secundum rationem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum objectum secundum communem rationem entis; eo quod intellectus possibilis est *quo est omnia fieri*. Unde secundum nullam differentiam entium diversificatur potentia intellectus possibilis. Diversificatur tamen potentia intellectus agentis, et intellectus possibilis; quia respectu ejusdem objecti, aliud principium oportet esse potentiam activam, quæ facit objectum esse in actu, et aliud potentiam passivam, quæ movetur ab objecto in actu existente : et sic potentia activa comparatur ad suum objectum, ut ens in actu ad ens in potentia ; potentia autem passiva comparatur ad suum objectum e conversò, ut ens in potentia ad ens in actu. Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest, nisi *possibilis* et *agentis*. Undę patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu; ad rationem enim potentiæ passivæ pertinet conservare, sicut et recipere.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis in

tences (dist. 3, lib. 1) que « la mémoire, l'intelligence et la volonté sont trois puissances, » cela n'est nullement conforme au sentiment de saint Augustin; car il dit expressément, *De Trin.*, XIV, 7 : « Si l'on prend la mémoire, l'intelligence et la volonté en tant qu'elles sont toujours présentes à l'ame, qu'elle y pense ou qu'elle n'y pense pas, ces trois facultés sont ramenées à la mémoire seule. Je l'appelle intelligence, quand nous connoissons une chose en y pensant; je l'appelle volonté, amour ou dilection, quand elle unit la fille avec la mère » (c'est-à-dire la faculté dérivée avec celle dont elle dérive). Ce qui prouve évidemment que saint Augustin ne prend pas ces trois choses pour trois différentes puissances; la mémoire selon lui est l'aptitude habituelle de l'ame à retenir, l'intelligence est l'acte même de l'intellect, et la volonté est prise également pour l'acte même de la volonté.

2° Le passé et le présent peuvent établir des différences proprement dites dans les puissances sensitives de l'ame par la différence même des objets désignés; mais il n'en est pas de même quand il s'agit des puissances intellectives, pour la raison déjà exposée.

3° L'intelligence vient de la mémoire comme l'acte vient de la puissance habituelle; et c'est dans ce sens qu'elle lui est comparée, mais ce n'est pas comme puissance à puissance (1).

(1) Cet article et le précédent peuvent être considérés comme une analyse raisonnée, quoique bien succincte, du petit traité d'Aristote, intitulé : *De la mémoire et de la réminiscence*. Aucun philosophe peut-être, comme le fait très-justement observer un des derniers traducteurs du Stagyrite, n'a mieux étudié le phénomène de la mémoire. Il n'existe rien de plus lumineux et de plus complet sur ce point particulier de la psycologie. Mais en s'emparant, comme c'étoit son droit, des résultats obtenus par Aristote, saint Thomas ne s'en montre nullement l'esclave; il ne perd jamais de vue le but de sa discussion, il n'en ralentit pas la marche, en y faisant servir les données de la philosophie péripatéticienne. Il nous montre là comme ailleurs les procédés des grands maîtres dans l'usage qu'ils font des travaux de leurs devanciers.

---

tertia distinctione primi sententiarum dicatur, quod « memoria, intelligentia et voluntas sint tres vires, » tamen hoc non est secundum intentionem Augustini qui expressè dicit lib. XIV, cap. 7 *De Trin.*, quod « si accipiatur memoria, intelligentia, et voluntas secundum quod semper præsto sunt animæ, sive cogitentur, sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico, quia intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quæ istam prolem parentemque conjungit. » Ex quo patet, quod ista tria non accipit Augustinus pro illis tribus potentiis; sed *memoriam* accipit pro habituali animæ retentione, *intelligentiam* autem pro actu intellectus, *voluntatem* autem pro actu voluntatis.

Ad secundum dicendum, quòd *præteritum* et *præsens* possunt esse propriæ differentiæ potentiarum sensitivarum secundum diversitatem objectorum, non autem potentiarum intellectivarum ratione supra dicta.

Ad tertium dicendum, quòd intelligentia oritur ex memoria, sicut actus ex habitu; et hoc modo etiam æquatur ei, non autem sicut potentia potentiæ.

ARTICLE VIII.

La raison est-elle une autre puissance que l'intellect?

Il paroît que la raison n'est pas la même puissance que l'intellect. 1° Dans le *Livre de l'esprit et de l'ame*, XIV, saint Augustin dit : « Quand nous remontons des puissances inférieures aux puissances supérieures, ce qui se présente à nous d'abord, c'est le sens, puis l'imagination, puis encore la raison, et enfin l'intellect. » Donc la raison est une puissance différente de l'intellect, comme l'imagination est une puissance différente de la raison.

2° Boëce, *De consol.*, dit : « L'intellect est par rapport à la raison comme l'éternité par rapport au temps. » Or la puissance qui touche à l'éternité est différente de celle qui touche au temps. Donc la raison et l'intellect ne sont pas une même puissance.

3° L'homme est semblable aux anges par son intellect, et aux animaux par les sens. Mais la raison qui est le caractère propre de l'homme et qui le fait nommer animal raisonnable, est une puissance différente des sens. Donc la raison est également une puissance différente de l'intellect qui est le caractère propre des anges, puisqu'on les nomme natures intellectuelles.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après ce principe établi par saint Augustin, *Sup. Gen. ad litt.*, III : « Ce qui fait que l'homme s'élève au-dessus des animaux privés de raison, c'est l'esprit, la raison ou l'intelligence, n'importe le nom qu'on voudra lui donner. » Donc la raison, l'esprit et l'intelligence ne sont qu'une même puissance.

(Conclusion. — La raison et l'intellect sont dans l'homme une même puissance, quoique connoître soit tout simplement percevoir une vérité

ARTICULUS VIII.

Utrùm ratio sit alia potentia ab intellectu.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd ratio sit alia potentia ab intellectu. In lib. II. *De spiritu et anima* (cap. 14) dicitur, « cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus. » Est ergo alia potentia *ratio* ab intellectu, sicut *imaginatio* à ratione.

2. Præterea, Boetius dicit in lib. *De consol.* (2), quod « intellectus comparatur ad rationem, sicut æternitas ad tempus, » sed non est ejusdem virtutis esse in æternitate et esse in tempore. Ergo non est eadem potentia, *ratio* et *intellectus*.

3. Præterea, homo communicat cum angelis in intellectu, cum brutis vero in sensu. Sed *ratio* quæ est propria hominis, qua dicitur *animal rationale*, est alia potentia à sensu. Ergo pari ratione est alia potentia ab intellectu, qui propriè convenit angelis. Unde et *intellectuales* dicuntur.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit III. *Super Gen. ad lit.* (cap. 20), quod « illud quo homo irrationabilibus animalibus antecedit (*vel antecellit*), vel est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur. » Ratio ergo, et intellectus, et mens, sunt una potentia.

(Conclusio. — Eadem in homine potentia est ratio et intellectus, licet intelligere sit simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere,

(1) De his etiam qu. 15, *De verit.*, art. 1; et qu. 16, art. etiam 1, *De anima*, lect. 24.

(2) Colligitur ex lib. V, prosa 4, æquivalenter quoad sensum, ubi sic ait : *Sensus figuram in materia constitutam, imaginatio verò solam sine materia indicat figuram : Ratio vero hanc etiam transcendit, speciemque ipsam quæ singularibus inest, universali consideratione perpendit : Intelligentia verò celsior oculus existit ; supergressa namque universitatis ambitum ipsam simplicem formam purâ mentis acie contuetur.*

intelligible, et que raisonner soit aller progressivement d'une chose connue à une autre qui ne l'est pas encore; ceci accuse une imperfection, cela convient au contraire à un être parfait.)

Nous établissons donc que la raison et l'intellect dans l'homme ne peuvent pas être deux différentes puissances. C'est ce qui résulte clairement de la considération de leurs actes. Connoître, en effet, c'est percevoir simplement une vérité intelligible ; et raisonner, c'est aller d'une chose connue à une autre qui l'est moins, dans le but de connoître la vérité intelligible. Voilà pourquoi les anges qui possèdent parfaitement, selon les lois de leur nature, la connoissance de la vérité intelligible, n'ont pas besoin d'aller de l'une à l'autre ; ils voient simplement et sans effort, sans l'aide d'aucun raisonnement, la vérité des choses (saint Denis, *De div. Nom.*, VII). Les hommes, au contraire, parviennent ordinairement à la connoissance de la vérité intelligible en allant d'un objet à un autre, comme l'observe le même auteur, et c'est pour cela qu'ils sont appelés êtres raisonnables. Il est donc évident que raisonner est par rapport à connoître comme se mouvoir par rapport à être en repos, comme acquérir par rapport à posséder : l'un est d'un être imparfait et l'autre d'un être parfait. Mais comme le mouvement procède toujours du repos et se termine toujours au repos, il suit de là que le raisonnement humain, pour entrer dans la voie de l'acquisition ou de l'invention, procède de certaines vérités simplement connues qui sont les premiers principes ; et puis quand il prononce un jugement par le rapprochement des termes, il revient aux premiers principes, à la lumière desquels il examine ce qu'il a trouvé. Or, il est manifeste que le repos et le mouvement n'appartiennent pas à diverses puissances, même dans les choses naturelles ; ils appartiennent à une seule et même puissance, car c'est la même cause qui fait mouvoir un objet d'un lieu à un autre et le fait s'arrêter dans un lieu. Donc à plus forte raison est-ce par la même puissance que nous connoissons et raison-

---

ratiocinari autem procedere de uno intellecto ad aliud; hoc enim imperfecti, illud perfecti est.)

Respondeo dicendum, quòd *ratio* et *intellectus* in homine non possunt esse diversæ potentiæ. Quod manifestè cognoscitur si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem, est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo angeli qui perfectè possident, secundum modum suæ naturæ cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud, sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit cap. VII. *De div. Nom.* Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur, et ideo *rationales* dicuntur. Patet ergo quod *ratiocinari* comparatur ad *intelligere,* sicut *moveri* ad *quiescere,* vel *acquirere* ad *habere;* quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana secundum viam acquisitionis vel inventionis procedit à quibusdam simpliciter intellectis quæ sunt prima principia; et rursus, in via judicii resolvendo, redit ad prima principia, ad quæ, inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eamdem, etiam in naturalibus rebus; quia per eamdem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eamdem potentiam intelligimus, et ratiocinamur. Et sic patet quod in

nons. D'où il résulte clairement que dans l'homme la raison et l'intellect sont une seule et même puissance.

Je réponds aux arguments : 1° L'énumération renfermée dans le premier se fait selon l'ordre des actes, et non comme indiquant la distinction des puissances; j'ajoute que le livre d'où elle est prise n'est pas d'une grande autorité, ainsi que nous l'avons déjà dit dans un autre article.

2° La réponse au second argument résulte clairement de ce que nous avons dit : car l'éternité est par rapport au temps comme l'immobile par rapport au mobile. Et voilà pourquoi Boëce compare l'intellect à l'éternité et la raison au temps.

3° Les autres animaux sont tellement inférieurs à l'homme parce qu'ils ne peuvent atteindre à la connoissance de la vérité que la raison poursuit de ses recherches; tandis que l'homme parvient à connoître, quoique d'une manière imparfaite, la vérité que les anges connoissent parfaitement. Et voilà pourquoi le principe de la connoissance dans les anges n'est pas d'une autre nature que le principe de la connoissance appelée raison ; le premier est par rapport au second comme le parfait par rapport à l'imparfait.

ARTICLE IX.

La raison supérieure et la raison inférieure sont-elles des puissances différentes?

Il paroît que la raison supérieure et la raison inférieure sont des puissances différentes. 1° Saint Augustin dit, *De Trin.*, XII : « L'image de la Trinité est dans la partie supérieure de la raison et non dans la partie inférieure. » Or, ce qu'on appelle partie de l'ame, ce sont ses puissances mêmes. Donc la raison supérieure et la raison inférieure constituent deux puissances.

2° Rien ne vient de soi-même. Or la raison inférieure vient de la rai-

---

homine eadem potentia est *ratio* et *intellectus*.

Ad primum ergo dicendum, quod illa enumeratio fit secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiæ ; quamvis liber ille non sit magnæ auctoritatis (ut jam dictum est, qu. 77, art. 8.)

Ad secundum patet responsio ex dictis. Æternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile. Et ideo Boetius comparavit *intellectum* æternitati, *rationem* verò tempori.

Ad tertium dicendum, quòd alia animalia sunt ita infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirit ; homo verò attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem quam angeli cognoscunt, sed imperfectè. Et ideo vis cognoscitiva angelorum non est alterius generis à vi cognoscitiva rationis; sed comparatur ad ipsam, ut perfectum ad imperfectum.

ARTICULUS IX.

Utrùm ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quod *ratio superior* et *inferior* sint diversæ potentiæ. Dicit enim Augustinus, XII. *De Trin.*, quod « imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori. » Sed partes animæ sunt ipsæ ejus potentiæ. Ergo duæ potentiæ sunt *ratio superior* et *inferior*.

2. Præterea, nihil oritur à seipso. Sed ratio

(1) De his etiam 1, 2, quæst. 74, art. 7; et II, *Sent.*, dist. 24, art. 2; et quæst. 25, *De verit.*, art. 2.

son supérieure qui la régularise et la dirige. Donc la raison supérieure est une puissance différente de la raison inférieure.

3° Le Philosophe, dans le livre sixième de sa *Morale*, dit : « Le principe d'intuition par lequel l'ame conçoit les choses nécessaires, est autre et forme une autre partie de l'ame, que le principe d'opinion et de raisonnement par lequel elle connoît les choses contingentes. » Et il en donne pour raison que « les choses différentes de genre présupposent dans l'ame des puissances ou parties génériquement différentes. » Or le contingent et le nécessaire appartiennent à des genres différents, comme le corruptible et l'incorruptible. Et comme le nécessaire et l'éternel sont la même chose, aussi bien que le temporel et le contingent, il semble que le principe d'intuition dont parle le Philosophe est la même chose que la partie supérieure de l'ame, laquelle, suivant saint Augustin, *De Trin.*, XII, 7, « dirige sa vue et ses soins vers les choses éternelles. » Il semble aussi que le principe d'opinion et de raisonnement, comme parle encore Aristote, se confond avec la partie inférieure de l'ame, qui, toujours d'après saint Augustin, « s'applique à la direction des choses temporelles. » Donc la raison supérieure et la raison inférieure sont deux puissances différentes.

4° Saint Jean Damascène, *De Fide orth.*, II, 22., dit : « L'opinion vient de l'imagination, et l'esprit soumettant l'opinion à son jugement, qu'elle soit vraie ou qu'elle soit fausse, arrive ainsi à la vérité. » C'est pour cela que le mot latin *mens*, esprit, vient du mot *metiri*, *mensus*, mesurer. « Puis quand l'esprit a jugé et décidé, il prend à juste titre le nom d'intellect. » Ainsi donc le principe d'opinion, qui est la raison inférieure de l'ame, doit être distingué de l'esprit ou intellect, qui peut être considéré comme la raison supérieure.

Mais à tout cela nous opposons l'autorité de saint Augustin lui-même,

---

rior inferior oritur à superiori, et ab ea regulatur et dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori.

3. Præterea, Philosophus dicit in VI. *Ethic.*, quòd « scientificum animæ quo anima cognoscit necessaria, est aliud principium, et alia pars animæ ab opinativo et ratiocinativo, quo cognoscit contingentia. » Et probat per hoc, quia « ad ea quæ sunt genere altera, altera genere particula animæ ordinatur. » Contingens autem et necessarium sunt altera genere, sicut corruptibile et incorruptibile. Cùm autem idem sit *necessarium* quod *æternum*, et *temporale* idem quod *contingens*, videtur quod idem sit, quod Philosophus vocat *scientificum*, et superior pars rationis, quæ secundum Augustinum (lib. XII. *De Trin.*, cap. 7) « intendit æternis conspiciendis et consulendis; » et quod idem sit, quod Philosophus vocat ratiocinativum vel *opinativum*, et inferior ratio quæ secundum Augustinum « intendit temporalibus disponendis. » Est ergo alia potentia animæ et *ratio superior* et *ratio inferior*.

4. Præterea, Damascenus (lib. II. *De fide orth.*, cap. 22) dicit quod « ex imaginatione fit opinio; deinde mens dijudicans opinionem sive vera sit, sive falsa, dijudicat veritatem. » Unde et *mens* dicitur à metiendo (1). « De quibus igitur judicatum est jam et determinatum, verè dicitur intellectus. » Sic igitur *opinativum*, quod est *ratio inferior*, est aliud à mente et intellectu, per quod potest intelligi *ratio superior*.

Sed contra est, quod Augustinus dicit XII. *De Trin.* (cap. 4), quod « ratio superior et infe-

(1) Aliter Isidorus derivat lib. XI, *Etymologiarum vel originum*, cap. 1, ubi ait, *mentem vocatam quòd emineat in anima, vel quòd meminit* : Sed undecunque derivetur latinè, nihil

De Trin., XII, 4 : « La raison supérieure et la raison inférieure, dit ce docteur, ne se distinguent que par leurs fonctions. » Elles ne constituent donc pas deux puissances différentes.

(Conclusion. — La raison supérieure et la raison inférieure sont dans l'homme une seule et même puissance, elles ne sont distinguées que par leurs habitudes et leurs actes, la raison supérieure dirigeant ses vues et ses soins, sous l'impulsion même de la sagesse, vers les choses de l'éternité, et la raison inférieure s'élevant par la science des choses temporelles aux choses éternelles.)

Il faut donc établir que la raison supérieure et la raison inférieure, telles que les comprend saint Augustin, ne forment nullement deux puissances de l'ame. « La raison supérieure, selon ce docteur, est celle qui dirige ses vues et ses soins vers les choses éternelles; » ses vues, en tant qu'elle les considère en elles-mêmes, ses soins, en ce qu'elle puise dans cette considération des règles sûres pour la conduite de la vie. La raison inférieure, d'après le même docteur, « est celle qui s'applique aux choses temporelles. » Or ces deux sortes de choses, celles du temps et celles de l'éternité, deviennent l'objet de notre connoissance dans un ordre tel que les unes servent de moyen pour arriver à la connoissance des autres; car, en suivant la voie d'induction, par la vue des choses temporelles nous devons nous élever à la connoissance des biens éternels, suivant cette parole de l'Apôtre : « les biens invisibles de Dieu deviennent intelligibles et se découvrent à nous par le moyen des créatures visibles. » *Ad Rom.*, I, 20. En suivant au contraire la voix de déduction, c'est par la connoissance des biens éternels que nous jugeons des objets temporels; et nous disposons ces derniers en vue des premiers. Or, il peut arriver que la connoissance qui sert de moyen et celle à laquelle on parvient par ce moyen, appartiennent à des habitudes différentes de l'ame; ainsi

---

non nisi per officia distinguuntur. » Non ergo sunt duæ potentiæ.

(Conclusio. — Una et eadem potentia sunt in homine, ratio superior et inferior, distinctæ tamen actibus et habitibus diversis, dum superior ratio ipso sapientiæ habitu æternis conspiciendis et consulendis intendit, inferior verò temporalibus per scientiam ad æterna disponitur.)

Respondeo dicendum, quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duæ potentiæ animæ esse possunt. Dicit enim (lib. XII. *de Trin.*, cap. 7, ut supra), quod « ratio superior est quæ intendit æternis conspiciendis, aut consulendis. » Conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis verò, secundum quòd ex eis accipit regulas agendorum. Ratio verò inferior ab ipso dicitur, « quæ intendit temporalibus rebus. » Hæc autem duo, scilicet temporalia, et æterna, comparantur ad cognitionem nostram, hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum; nam secundum viam intentionis, per res temporales in cognitionem devenimus æternorum, secundùm illud Apostoli, ad *Rom.*, I. « Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » In via vero judicii, per æterna jam cognita de temporalibus judicamus; et secundum rationes æternorum temporalia disponimus. Potest autem contingere, quod medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus

ad sententiam Damasceni qui græcè scribens aliam inde notationem infert suæ linguæ conformem: *Unde* (inquit) *dianœca dicitur* (διάνοια) *quasi ab eo quod discernat vel dijudicet* (ἀπὸ τοῦ διανοεῖν καὶ διακρίνειν). *Quod autem indicatum ac definitum verè dicitur intellectus.*

les premiers principes, les principes indémontrables, rentrent dans les habitudes de l'intellect; tandis que les conclusions qu'on en tire sont du domaine de la science. C'est pour cela que de certains principes de géométrie on tire des conclusions qui appartiennent à une autre science, à la perspective, par exemple; mais c'est à la même puissance intellectuelle que se rapportent le moyen et la fin; car l'acte de la raison est ici une sorte de mouvement pour aller d'une chose à une autre. Or, c'est le même mobile qui passe par le moyen pour arriver à la fin. Donc la raison supérieure et la raison inférieure sont une seule et même puissance; elles ne sont distinguées, d'après saint Augustin, que par leurs fonctions et leurs habitudes, puisqu'à la première appartient la sagesse et à la seconde la science (1).

Je réponds aux arguments : 1° Toute sorte de participation suffit pour qu'on puisse dire : *la partie d'une chose*. En tant donc qu'elles diffèrent de fonctions, la raison supérieure et la raison inférieure peuvent être

(1) La question débattue dans cet article est toute de spéculation et de théorie ; mais elle se rattache d'une manière très-étroite à des questions importantes et d'une utilité plus pratique, soit en religion, soit en philosophie. L'unité de l'intelligence humaine, ou bien cette vérité, qu'il n'y a dans l'homme qu'une ame intellective, est désormais universellement acceptée, et ne sauroit plus faire l'objet d'un doute. Mais il n'en a pas été de même dans tous les temps. L'histoire de la philosophie, quand on l'étudie d'une manière sérieuse, nous apprend que des opinions contraires à cette vérité ont existé à plusieurs époques, et dans plusieurs sectes, moitié religieuses, moitié philosophiques; si bien que l'Eglise a cru devoir frapper de ses anathèmes ceux qui enseignoient qu'il y avoit plus d'une ame intelligente dans l'homme. Si de telles aberrations sont si loin de nous que nous ne puissions pas même les comprendre, nous le devons précisément, d'abord à cette vigilance exercée par l'Eglise jusque dans le domaine de la pensée, puis aux grands génies qui, sous sa direction, ont comme frayé la voie à l'esprit humain. Des théories, des discussions, qu'un savoir médiocre juge parfaitement inutiles, devant lesquelles l'ignorance sourit de pitié, servent quelquefois de fondement aux idées les plus lumineuses, aux convictions les plus nécessaires. Elles nous montrent le travail des générations passées pour nous transmettre le trésor de la vérité ; elles marquent les luttes soutenues et les progrès accomplis pour élever la pensée philosophique à la hauteur de l'enseignement religieux. Et s'il reste aujourd'hui des dissonances, parfois des combats acharnés entre ces deux forces spirituelles, c'est que ce travail des devanciers n'est pas assez connu, dans ses diverses phases, ses logiques développements et sa nature intime. Revenir aux principes sur lesquels s'est graduellement élevé l'édifice scientifique de la vérité, seroit la meilleure méthode, selon toute apparence, pour étudier cette vérité, le meilleur moyen de la défendre. Quelle science que celle qu'on acquerroit par une semblable étude ! quel arsenal elle mettroit à la disposition des défenseurs de la vraie doctrine !

---

pertineant : sicut principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus; conclusiones verò ex his deductæ, ad habitum scientiæ; et ideo ex principiis geometriæ contingit aliquid concludere in alia scientia, putà in perspectiva. Sed eadem est potentia rationis ad quam pertinet et medium et ultimum; est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens. Idem autem est mobile quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est *ratio superior* et *inferior*, sed distinguitur secundum Augustinum per officia actuum, et secundum diversos habitus. Nam superiori rationi attribuitur *sapientia*, inferiori verò *scientia* (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd secundum quamcumque rationem participationis, potest *pars dici*; in quantum verò ratio dividitur secundum diversa officia, *ratio superior* et

(1) Quippe cùm ad sapientiam pertineat *æternarum rerum cognitio intellectualis*, ad scientiam verò *temporalium rerum rationalis*, ut ait Augustinus lib. XII, *De Trin.* propè finem.

appelées parties, mais elles ne le peuvent pas comme formant deux puissances différentes.

2° La raison inférieure est regardée comme émanant de la raison supérieure et comme étant dirigée par elle, en ce que les principes dont se sert la raison inférieure sont comme la conséquence et l'application des principes de la raison supérieure.

3° Le principe d'intuition dont parle le Philosophe n'est pas la même chose que la raison supérieure; car les axiômes nécessaires se trouvent également dans les choses temporelles, parmi lesquelles doivent être rangées les sciences naturelles et mathématiques. Le principe d'opinion et de raisonnement dit moins que la raison inférieure, puisqu'il ne s'applique qu'aux idées contingentes. Il ne faudroit pas dire néanmoins que la puissance par laquelle l'intellect connoît les choses nécessaires est autre que la puissance par laquelle il connoît les choses contingentes; car il connoît les unes et les autres en les considérant comme objet, c'est-à-dire, sous les seuls rapports d'être et de vrai. Aussi les choses nécessaires qui ont l'être parfait en vérité, lui sont parfaitement connues, en tant qu'il en saisit la nature au moyen de laquelle il en démontre ensuite les accidents propres; mais les choses contingentes ne lui sont qu'imparfaitement connues comme n'ayant elles-mêmes qu'un être imparfait et une vérité relative. Or le parfait et l'imparfait dans les actes n'établissent pas une diversité dans la puissance; cette diversité ne tombe que sur les actes eux-mêmes, sur leur mode, leur principe et les habitudes qui en sont la conséquence. Et voilà pourquoi le Philosophe distingue dans l'ame le principe d'intuition du principe de raisonnement, non qu'il y voie

---

inferior partes dicuntur, et non quia sunt diversæ potentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd ratio inferior dicitur à superiori deduci, vel ab ea regulari, in quantum principia, quibus utitur inferior ratio, deducuntur et diriguntur à principiis superioris rationis.

Ad tertium dicendum, quòd *scientificum*, de quo Philosophus loquitur, non est idem quod *ratio superior* (1). Nam necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis et mathematica. *Opinativum* autem et *ratiocinativum* in minus est quàm ratio inferior, quia est contingentium tantum. Nec tamen est simpliciter dicendum, quod sit alia potentia qua intellectus cognoscit necessaria, et alia qua cognoscit contingentia; quia utraque cognoscit secundum ea idem rationem objecti, scilicet secundum rationem entis et veri. Unde et necessaria, quæ habent perfectum *esse* in veritate, perfectè cognoscit, utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat; contingentia verò imperfectè cognoscit sicut et habent imperfectum *esse* et veritatem. *Perfectum* autem et *imperfectum* in actu, non diversificant potentiam, sed diversificant actus quantum ad modum agendi; et per consequens principia actuum, et ipsos habitus. Et ideo Philosophus posuit duas particulas animæ, *scientificum*,

(1) Sive ratio quæ de rebus per causas altissimas judicat, ut in metaphysica, quam proinde *sapientiam* dicit esse; sed quæ de rebus per media qualiacumque certa, necessaria, et infallibilia potest judicare, qualis est scientia quælibet suo modo. Per scientiam autem *naturalem* hic intelligit S. Thomas non eam omnem quæ solo naturali lumine ab homine acquiri potest, prout a supernaturali distinguitur, sed quæ naturæ principia et causas, vel effectus, motus, proprietates investigat, prout condividitur metaphysica quæ *trans Physicam* quodammodo excurrens in altiora quædam fertur, et hinc *metaphysicæ* nomen habet quasi μετα φυσικα, ideoque post illam discenda est.

deux puissances différentes, mais uniquement à raison des aptitudes diverses qu'il y découvre pour des actes différents, et dont la diversité fait justement en cet endroit l'objet de ses recherches. Les êtres contingents et les êtres nécessaires, quoique appartenant à des genres différents, se réunissent toutefois sous la dénomination commune d'être, la seule que l'intellect saisit, dénomination qui leur convient d'une manière différente, à savoir parfaitement ou imparfaitement.

4° La distinction établie par saint Jean Damascène tombe sur la diversité des actes, et non point sur celle des puissances. Le mot opinion, en effet, désigne un acte de l'intelligence par lequel celle-ci se porte vers l'un des deux termes d'une opposition, mais sans laisser de craindre la vérité de l'autre. Juger au contraire, c'est-à-dire mesurer, dans le sens que nous avons dit, c'est l'acte par lequel l'intelligence applique des principes certains à l'examen des objets qu'il se propose. Et voilà encore une fois d'où vient le mot latin *mens*, esprit; comprendre c'est en quelque sorte s'attacher par l'approbation aux choses jugées.

ARTICLE X.

L'intelligence est-elle une puissance différente de l'intellect?

Il paroît que l'intelligence n'est pas la même puissance que l'intellect. 1° Il est dit, en effet, *De spiritu et anima*, XI : « En s'élevant des choses inférieures aux choses supérieures on trouve d'abord le sens, puis l'imagination, puis la raison, l'intellect ensuite et enfin l'intelligence. » Mais l'imagination et le sens sont des puissances différentes. Donc également l'intellect et l'intelligence.

2° Boëce, *De consol.*, dit que « l'homme lui-même est vu sous des aspects bien différents par le sens, l'imagination, la raison et l'intelli-

---

et *ratiocinativum*: non quia sûnt duæ potentiæ, sed quia distinguuntur secundum diversam aptitudinem ad recipiendum diversos habitus, quorum diversitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim et necessaria, etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus, ad quam diversimodè se habent secundum *perfectum* et *imperfectum*.

Ad quartum dicendum, quòd illa distinctio Damasceni est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Opinio enim significat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. Dijudicare verò vel mensurare, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sûmitur nomen mentis; intelligere autem, est cum quadam approbatione dijudicatis inhærere.

ARTICULUS X.

Utrùm intelligentia sit alia potentia ab intellectu.

Ad decimum sic proceditur (1). Videtur quod intelligentia sit alia potentia ab intellectu. Dicitur enim in lib. *De spiritu et anima* (cap. 11), quòd « cùm ab inferioribus ad superiora ascendimus, priùs occurrit sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intellectus, et postea intelligentia. » Sed imaginatio et sensus sunt diversæ potentiæ. Ergo et *intellectus*, et *intelligentia*.

2. Præterea, Boetius dicit in V. *De consol.*, quòd « ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intue-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, quæst. 4, art. 2.

gence. » Or l'intellect est la même puissance que la raison. Il semble donc que l'intelligence soit une autre puissance que l'intellect, comme la raison est une autre puissance que l'imagination et le sens.

3° Les actes sont conçus préalablement aux puissances, comme il est dit, *De anima*, II. Or l'intelligence est un acte différent des autres actes qui sont attribués à l'intellect. Saint Jean Damascène, en effet, *De Fide orth.*, II, 12, dit : « le premier mouvement de l'ame s'appelle intelligence, l'intelligence venant à s'appliquer à une chose s'appelle intention; puis l'intelligence s'arrêtant sur son objet en imprimant dans l'ame l'image de ce qu'elle a compris s'appelle réflexion; la réflexion en se fixant sur le même objet, puis en se considérant et en se jugeant elle-même, s'appelle prudence ou sagesse; enfin la sagesse en s'étendant devient la science, c'est-à-dire le discours intérieur conforme à son objet. » C'est de cette source que le même auteur fait « découler le discours que la langue prononce. » Il semble donc que l'intelligence est une puissance à part.

Mais tout cela se trouve renversé par ce que dit le Philosophe, *De anima*, III : « L'intelligence s'applique aux choses indivisibles, dans lesquelles il n'y a pas d'erreur. Or une connoissance de ce genre appartient à l'intellect. » Donc l'intelligence n'est pas une autre puissance que l'intellect.

(Conclusion. — L'intelligence et l'intellect doivent être distingués, non comme une puissance d'une autre puissance, mais comme l'acte est distingué de la puissance.)

Il faut d'abord observer que le nom même d'intelligence signifie, à proprement parler, l'acte de l'intellect. Il est vrai néanmoins que dans certains livres traduits de l'arabe les substances séparées que nous appe-

---

tur. » Sed intellectus est eadem potentia cum ratione. Ergo videtur quod intelligentia sit alia potentia quam intellectus, sicut ratio est alia potentia quam imaginatio et sensus.

3. Præterea, actus sunt prævii potentiis, ut dicitur in II. *De anima* (text. 33). Sed intelligentia est quidam actus ab aliis actibus qui attribuuntur intellectui divisus. Dicit enim Damascenus (lib. II. *De fide orth.*, cap. 12), quòd « primus motus *intelligentia* dicitur, quæ verò circa aliquid est intelligentia, *intentio* vocatur, quæ permanens et figurans animam ad id quod intelligitur, *excogitatio* dicitur. Excogitatio verò in eodem manens, et seipsam examinans et dijudicans, *Phronesis* (1) dicitur, id est, *sapientia*. Phronesis autem dilatata facit cognitionem, id est, interius dispositum sermonem. » Ex quo ait « provenire sermonem per linguam enarratum. » Ergo videtur quod intelligentia sit quædam specialis potentia.

Sed contra est, quòd Philosophus dicit in III. *De anima* (text. 21), quod « intelligentia, indivisibilium est, in quibus non est falsum. Sed hujusmodi cognoscere pertinet ad intellectum. » Ergo intelligentia non est alia potentia præter intellectum.

(Conclusio. — Intelligentia et intellectus non distinguuntur ut duæ potentiæ, sed ut actus à potentia.)

Respondeo dicendum, quòd hoc nomen, *intelligentia*, propriè significat ipsum actum intellectus, qui est *intelligere*. In quibusdam tamen libris de Arabico translatis, substantiæ separatæ quas nos *angelos* dicimus, *intelli-*

(1) Juxta græcum φρόνησιν, quod *prudentiam* quidam vertunt : Sed est et prudentia sapientia quædam : Unde *Prov.*, IV, vers. 5 : *Posside sapientiam, posside prudentiam* : Ut et *Prov.*, X, vers. 3 : *Sapientia viro prudentia*, etc. Et φρονεῖν græcè *sapere* est : unde non immeritò pro phronesi *sapientiam* S. Thomas explicat.

lons Anges, sont nommées Intelligences; et cela probablement parce que les substances de cette nature sont toujours intelligentes en actes. Mais, dans les livres traduits du grec, elles sont nommées Intellects ou Esprits. Ainsi donc l'intelligence n'est pas distinguée de l'intellect comme une puissance d'une autre puissance, mais bien comme l'acte est distingué de la puissance. Une semblable distinction se trouve parfois chez les philosophes; il en est qui admettent jusqu'à quatre sortes d'intellects, « l'intellect actif, l'intellect possible, l'intellect en habitude et l'intellect acquis. » De ces quatre il n'est que l'intellect actif et l'intellect possible qui constituent deux puissances différentes; les autres indiquent seulement divers états de l'intellect possible; car celui-ci est tantôt en puissance, et c'est alors qu'on l'appelle possible, tantôt dans l'acte premier qui est la science, et c'est alors l'intellect en habitude, tantôt enfin dans l'acte second qui consiste dans la réflexion, et on le nomme alors intellect en acte ou intellect acquis.

Je réponds aux arguments : 1° S'il faut admettre l'autorité du livre cité, intelligence est ici pris pour l'acte de l'intellect; et dans ce sens on distingue l'intelligence de l'intellect comme l'acte de la puissance.

2° Boëce entend l'intelligence pour l'acte de l'intellect comme étant supérieur à l'acte de la raison. Aussi ajoute-il au même endroit : « la raison est le caractère propre du genre humain, comme l'intelligence pure appartient exclusivement à Dieu; car le propre de la divinité c'est de tout comprendre sans aucune recherche. »

3° Ces actes énumérés par saint Jean Damascène appartiennent tous à la même puissance, à la puissance intellective. Avant tout, celle-ci perçoit purement et simplement une chose, et ce premier acte est appelé intelligence; en second lieu, elle coordonne ou dirige ce qu'elle a perçu vers une connoissance ou une action, et c'est ce qu'on appelle intention;

---

gentiæ vocantur; fortè propter hoc, quod hujusmodi substantiæ semper actu intelligunt. In libris tamen de Græco translatis, dicuntur *intellectus* seu *mentes*. Sic ergo, intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia à potentia, sed sicut actus à potentia. Invenitur enim talis divisio etiam à philosophis, quandoque enim ponunt quatuor intellectus scilicet « intellectum agentem, possibilem, et in habitu, et adeptum. » Quorum quatuor, intellectus agens et possibilis sunt diversæ potentiæ, sicut et in omnibus est alia potentia activa, et alia passiva. Alia verò tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis, qui quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo qui est considerare, et sic dicitur *intellectus in actu*, sive *intellectus adeptus*.

Ad primum ergo dicendum, quòd si recipi debet illa auctoritas, *intelligentia* ponitur pro actu intellectus. Et sic dividitur contra intellectum, sicut actus contra potentiam.

Ad secundum dicendum, quòd Boetius accipit *intelligentiam* pro actu intellectus, qui transcendit actum rationis. Unde ibidem dicit, quod « ratio tantum humani generis est sicut intelligentia sola Dei; proprium enim Dei est, quod absque omni investigatione omnia intelligat. »

Ad tertium dicendum, quòd omnes illi actus, quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiæ, scilicet intellectivæ. Quæ primò quidem simpliciter aliquid apprehendit; et hic actus dicitur *intelligentia*. Secundò vero, id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud cognoscendum vel operandum; et hic vocatur *intentio*. Dum verò persistit in inquisitione illius quod

quand elle persiste dans la recherche de l'objet qu'elle s'est proposé, on l'appelle réflexion; et quand elle rapporte à quelques principes certains ce qu'elle a ainsi médité, elle reçoit alors le nom de science ou doctrine, c'est aussi ce que l'auteur appelle sagesse; car « à la sagesse appartient de juger, » comme il est dit, *Metaph.*, I. Quand après un mûr examen elle tient une science pour certaine, elle songe aux moyens de la manifester aux autres, et c'est là ce que le même acteur appelle « disposition du discours intérieur, » source de la parole extérieure. Toute différence dans les actes n'établit pas, en effet, une puissance différente; il n'y a que la différence qu'on ne peut pas ramener à un même principe, ainsi que nous l'avons expliqué.

ARTICLE XI.

L'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont-ils des puissances différentes?

Il paroît que l'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont des puissances différentes. 1° La perception, en effet, et l'impulsion n'appartiennent pas au même genre de puissance, d'après ce qui est clairement dit, *De anima*, II. Or l'intellect spéculatif consiste uniquement à percevoir, tandis que l'intellect pratique pousse ou détermine. Donc ils constituent deux puissances différentes.

2° Les différents rapports sous lesquels un objet est saisi indiquent des puissances différentes. Or l'objet de l'intellect spéculatif est le vrai, et celui de l'intellect pratique est le bon ou le bien : choses rationnellement différentes. Donc l'intellect spéculatif et l'intellect pratique ne sont pas la même puissance.

3° Dans la partie intellective de l'ame l'intellect pratique est par rapport à l'intellect spéculatif, comme ce que nous avons nommé l'appréciation est par rapport à l'imagination, dans la partie sensitive. Or, l'ap-

---

intendit, vocatur *cogitatio*. Dum verò id quod est cogitatum, examinat ad aliqua certa, dicitur *scire* vel *sapere*; quod est *phronesis* vel *sapientia*. Nam sapientiæ est judicare, ut dicitur in I. *Metaphys*. Ex quo autem habet aliquid pro certo quasi examinatum; cogitat quomodo possit illud aliis manifestare : et hæc est « dispositio interioris sermonis » ex qua procedit exterior locutio. Non enim omnis differentia actuum potentias diversificat, sed sola illa quæ non potest reduci in idem principium, ut supra dictum est.

ARTICULUS XI.

Utrùm intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ.

Ad undecimum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ. *Apprehensivum* enim et *motivum* sunt diversa genera potentiarum, ut patet in II. *De anima* (text. 27). Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantum; intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea, diversa ratio objecti diversificat potentiam. Sed objectum speculativi intellectus est *verum*, practici autem *bonum*; quæ differunt ratione (2). Ergo intellectus speculativus et practicus sunt diversæ potentiæ.

3. Præterea, in parte intellectiva intellectus practitus comparatur ad speculativum, sicut æstimativa ad imaginativam in parte sensitiva. Sed æstimativa differt ab imaginativa, sicut

(1) De his etiam in III, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 3, qu.; et in III, lib. *De anima*, lect. 15.
(2) Ut ex professo dictum quæst. 3, art. 1, et probatum explicatumque quonam sensu.

préciation diffère de l'imagination comme une puissance diffère d'une autre puissance, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Donc l'intellect spéculatif diffère de l'intellect pratique de la même manière.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après ce principe d'Aristote, *De anima*, III : « L'intellect spéculatif devient pratique par extension. » Or une puissance ne devient pas une autre puissance. Donc l'intellect spéculatif et l'intellect pratique ne sont pas des puissances différentes.

(Conclusion. — Une chose perçue par l'intellect peut conduire à une application pratique ou ne pas y conduire : il suit de là que l'intellect spéculatif et l'intellect pratique qui ne diffèrent qu'en cela, ne sont pas deux puissances différentes.)

Il faut donc établir que l'intellect pratique et l'intellect spéculatif ne sont pas deux différentes puissances. Et la raison de cela est, comme nous l'avons dit plus haut, que ce qui n'est compris qu'accidentellement dans la notion de l'objet que se propose une puissance, ne sauroit faire que cette puissance soit différente. Ainsi un objet coloré peut être un homme, par exemple, une chose grande ou une chose petite ; mais tout cela tombe également sous la puissance visuelle. De même une chose perçue par l'intellect peut accidentellement être ramenée à la pratique comme n'y être pas ramenée ; et ce n'est qu'en cela que l'intellect pratique et l'intellect spéculatif sont distingués l'un de l'autre. On appelle, en effet, intellect spéculatif celui qui ne dirige pas vers la pratique les objets de ses perceptions, mais qui s'en tient à la simple considération de la vérité ; on appelle au contraire intellect pratique celui qui tend à réaliser ou appliquer les choses qu'il a perçues. Et c'est ce que le Philosophe exprime, *De anima*, III, quand il dit que « l'intellect spéculatif et l'intellect pratique diffèrent par leur fin ; » et c'est même ce qui est indiqué par leur dénomination, laquelle est prise de leur fin, l'un s'en tenant à la spéculation et l'autre tendant à la pratique ou action.

---

potentia à potentia, ut supra dictum est. Ergo et intellectus practicus à speculativo.

Sed contra est, quod dicitur in III. *De anima*, quod « intellectus speculativus per extensionem fit practicus. » Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversæ potentiæ.

(Conclusio. — Accidit rei per intellectum apprehensæ, ut ad opus ordinetur, vel non ordinetur ; unde constat intellectum speculativum, et practicum, qui per hoc differunt, diversas potentias non esse.)

Respondeo dicendum, quòd intellectus practicus et speculativus non sunt diversæ potentiæ. Cujus ratio est : quia, ut supra dictum est (qu. 77, et art. 3), quod accidentaliter se habet ad objecti rationem, quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum, aut parvum ; unde omnia hujusmodi eadem visiva potentia apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum, quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus et practicus. Nam intellectus speculativus est, qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem ; practicus vero intellectus dicitur, qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in III. *De anima* (text. 41), quod « speculativus differt à practico, fine, » unde et à fine denominatur uterque, hic quidem *speculativus*, ille verò *practicus*, id est, *operativus*.

Je réponds aux arguments : 1° L'intellect pratique est un principe d'impulsion, non parce qu'il exécute lui-même le mouvement, mais parce qu'il incline au mouvement; et cette propriété lui vient de son mode de perception.

2° Le vrai et le bien sont renfermés l'un dans l'autre; car le vrai est toujours un bien, sans cela il ne seroit pas désirable; et le bien est toujours vrai, sans cela il ne seroit pas intelligible. De même donc que l'objet de l'appétit peut être vrai, en tant qu'il a le caractère du bien, comme, par exemple, quand on désire de connoître la vérité; de même l'objet de l'intellect pratique est un bien réalisable, en tant qu'il a le caractère du vrai. L'intellect pratique connoît la vérité, comme l'intellect spéculatif, mais il dirige vers les œuvres la vérité connue.

3° Beaucoup de différences établissant une distinction entre les puissances sensitives, n'ont pas le même effet sur les puissances intellectives, d'après ce que nous avons expliqué dans la question soixante-dix-septième.

ARTICLE XII.

La syndérèse est-elle une puissance spéciale et distincte des autres?

Il paroît que la syndérèse est une puissance spéciale et distincte des autres. 1° Les choses, en effet, qui forment les termes d'une division, rentrent dans un même genre. Or, d'après saint Jérôme, dans son commentaire sur *Ezéchiel*, la syndérèse fait opposition à l'appétit irascible, concupiscible et rationnel de l'ame. Mais ce sont là autant de puissances. La syndérèse est donc aussi une puissance.

Les termes opposés d'une contradiction appartiennent au même genre, d'après ce qui est dit vers la fin du chapitre d'Aristote *De Oppos.* Or

---

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus practicus est motivum non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum. Quod convenit ei secundum modum suæ apprehensionis.

Ad secundum dicendum, quòd *verum* et *bonum* se invicem includunt (1). Nam *verum* est quoddam *bonum*, alioquin non esset appetibile. Et *bonum* est quoddam *verum*, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur objectum appetitus potest esse *verum*, in quantum habet rationem boni, sicut cùm aliquis appetit veritatem cognoscere; ita objectum intellectus practici est *bonum* ordinabile ad opus, sub ratione *veri*. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut speculativus, sed veritatem cognitam ordinat ad opus.

Ad tertium dicendum, quod multæ differentiæ diversificant sensitivas potentias quæ non diversificant potentias intellectivas, ut supra dictum est (qu. 77, art. 3 et art. 7.)

ARTICULUS XII.

Utrùm synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta.

Ad duodecimum sic proceditur (2). Videtur quòd synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta. Ea enim quæ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed in Glossa Hieronymi, *Ezech.*, I. dividitur *synderesis* contra *irascibilem et concupiscibilem, et rationalem*, quæ sunt quædam potentiæ. Ergo synderesis est quædam potentia.

2. Præterea, opposita sunt unius generis (ex cap. *De oppositis* prope fin.). Sed synderesis

(1) Quia nihil nimirum appetitur nisi sub ratione boni; sicut etiam nihil intelligitur nisi sub ratione veri, ut et in appendice mox adjunctâ subintelligi debet : utrumque autem vel de vero et bono secundùm rem, vel secundùm apparentiam.

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 24, qu. 2, art. 3; et qu. 16, *De verit.*, art. 1 et 2 ad 4.

la syndérèse et la sensualité semblant former opposition, en ce que la syndérèse incline toujours au bien et que la sensualité pousse toujours au mal; ce qui fait que la sensualité a été représentée par le serpent, selon l'explication de saint Augustin, *De Trin.*, XII, 12 et 13. Il semble donc que la syndérèse soit une puissance aussi bien que la sensualité.

3° Saint Augustin, *De libero arbitrio*, II, 10, dit que « dans nos jugements naturels il y a certaines règles, et comme des semences de vertu vraies et immuables. » Or c'est là ce que nous appelons syndérèse; et comme « ces règles immuables d'après lesquelles nous jugeons, appartiennent à la partie supérieure de notre raison, » ainsi que le dit le même saint Augustin, *De Trin.*, XII, 2, il semble que la syndérèse ait les mêmes propriétés que la raison et qu'elle soit comme elle une puissance.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. « Les puissances rationnelles se rapportent à des termes opposés, » comme s'exprime le Philosophe, *Métaph.*, IX. Or la syndérèse ne se rapporte pas à des termes opposés; elle incline uniquement au bien. Donc la syndérèse n'est pas une puissance. Si elle étoit une puissance, en effet, elle ne pourroit être qu'une puissance rationnelle, puisqu'elle n'existe pas dans les brutes.

(Conclusion. — La syndérèse n'est pas une puissance spéciale qui soit, comme la nature, supérieure à la raison; c'est l'habitude naturelle des principes pratiques, comme l'intellect est l'habitude des principes spéculatifs; mais elle n'est pas une puissance.)

Il faut donc établir que la syndérèse n'est pas une puissance, mais bien une habitude, quoique plusieurs docteurs aient soutenu que la syndérèse étoit une sorte de puissance supérieure à la raison et que plusieurs autres aient dit qu'elle était la raison elle-même, non en tant que raison, mais en tant que nature. Pour mettre cette vérité dans tout son jour, il faut se souvenir que le raisonnement chez l'homme étant une sorte de mouvement, a pour point de départ l'intelligence de certaines choses na-

---

et sensualitas opponi videntur, quia synderesis semper inclinat ad bonum, sensualitas autem semper ad malum; unde per serpentem significatur, ut patet per Augustinum, XII. *De Trin.*, (cap. 12 et 13). Videtur ergo quod synderesis sit potentia, sicut et sensualitas.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De libero arbitr.* (lib. II, cap. 2), quod « in naturali judicatorio adsunt quædam regulæ, et semina virtutum et vera et incommutabilia. » Hæc autem dicimus synderesim. Cum ergo regulæ incommutabiles quibus judicamus, pertineant ad rationem secundum sui superiorem partem, ut Augustinus dicit XII. *de Trin.* (cap. 2), videtur quod synderesis sit idem quod ratio. Et ita est quædam potentia.

Sed contra, « potentiæ rationales se habent ad opposita, » secundum Philosophum (IX. *Metaph.*, text. 3). Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinat. Ergo synderesis non est potentia. Si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia; non enim invenitur in brutis.

(Conclusio. — Synderesis non quædam specialis potentia est ratione altior, velut natura; sed habitus quidam naturalis principiorum operabilium; sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium, et non potentia aliqua.)

Respondeo dicendum, quòd synderesis non est potentia, sed habitus; licèt quidam posuerint synderesim esse quamdam potentiam ratione altiorem, quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut natura. Ad hujus autem evidentiam considerandum est, quod sicut supra dictum est (art. 8), ratiocinatio hominis, cùm sit quidam motus, progreditur

turellement connues et que la raison saisit sans effort ni recherche; c'est de là qu'il part comme d'un point immobile, il se termine à l'intellect lui-même, puisque nous jugeons, en vertu de certains principes reçus de la nature, les résultats de nos propres raisonnements. Or de même que la raison spéculative se renferme dans la spéculation, de même la raison pratique s'occupe des actions et des œuvres. Il faut donc que nous ayons reçu de la nature des principes applicables aux œuvres aussi bien que des principes limités à la spéculation. Mais les premiers principes spéculatifs que nous tenons de la nature n'appartiennent pas à une puissance spéciale, ils appartiennent à une habitude déterminée qui s'appelle intelligence des principes; comme cela est clairement indiqué, *Ethic.*, VI. D'où il suit que les principes applicables aux actes et que nous avons également reçus de la nature, n'appartiennent pas à une puissance spéciale, mais appartiennent à une certaine habitude naturelle que nous appelons syndérèse. Voilà pourquoi la syndérèse est appelée « une instigation au bien et une répulsion du mal, » instigation et répulsion basées sur les premiers principes qui nous guident dans nos recherches et nos jugements. Il est donc évident que la syndérèse n'est pas une puissance, mais qu'elle est une habitude naturelle (1).

Je réponds aux arguments : 1° La division de saint Jérôme est établie

(1) Le mot de syndérèse a été tellement détourné dans l'usage de la signification que lui donne saint Thomas, qu'on a d'abord quelque peine à pénétrer dans le sens de cet article. En l'étudiant ensuite avec plus d'attention, en le rapprochant surtout de l'article suivant, on voit se dessiner la pensée du saint docteur, et on ne la trouve plus aussi étrange. La syndérèse, comme il l'entend, n'est donc pas un état accidentel de l'ame, déterminé par une position ou par un fait; elle n'en est pas non plus une puissance. La syndérèse est un mode d'être, une disposition spéciale, une application particulière des facultés déjà connues. Cela posé, on peut dire, nous le croyons, que l'auteur établit à peu près entre la syndérèse et la conscience la distinction qu'il a reconnue plus haut entre l'intellect et l'intelligence. La conscience est à la syndérèse ce que l'intelligence est à l'intellect. La syndérèse est la disposition pure, l'habitude, pour employer le mot de saint Thomas, dont la conscience est l'exercice actuel et pratique; tout comme l'intelligence est l'acte ou exercice de l'intellect. Ce dernier mot dit la faculté elle-même, et rien de plus; le mot intelligence implique en outre une idée d'activité : c'est la faculté avec l'opération, c'est l'acte avec la puissance.

---

ab intellectu aliquorum, scilicet naturaliter notorum, absque investigatione rationis, sicut à quodam principio immobili; et ad intellectum etiam terminatur, in quantum judicamus per principia per se naturaliter nota, de his quæ ratiocinando inveniuntur. Constat autem quod sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita, sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Primo autem principia speculabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet in VI. *Ethic.* (cap. 6). Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita, non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus *synderesim*. Unde et synderesis dicitur « instigare ad bonum, et murmurare de malo; » in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et judicamus inventa. Patet ergo quod synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.

Ad primum ergo dicendùm, quòd illa divisio Hieronymi (1) attenditur secundum diversita-

(1) Vel eorum ex quorum sensu illam refert; etsi tres primæ partes divisionis (nempe *rationale, concupiscitivum, irascitivum*) potentiæ sint.

selon la diversité des actes et non selon la diversité des puissances; car divers actes peuvent appartenir à une même puissance.

2° L'opposition qui existe entre la sensualité et la syndérèse ne se prend également que de l'opposition des actes; ce ne sont pas là diverses espèces d'un même genre.

3° Ces sortes de raisons immuables sont les premiers principes applicables aux œuvres et touchant lesquels il n'est pas possible d'errer; ils sont attribués à la raison comme à une puissance, et à la syndérèse comme à une habitude. Aussi est-ce sur l'une et sur l'autre que doivent naturellement reposer nos jugements.

ARTICLE XIII.

La conscience est-elle une puissance?

Il paroît que la conscience est une puissance. 1° Origène expliquant ces mots de l'Epître aux Romains, « la conscience leur rendant témoignage, » dit : « la conscience est un esprit d'enseignement et de correction donné à l'ame pour l'éloigner du mal et l'attacher au bien. » Mais qui dit esprit dans notre ame dit une certaine puissance; que cette puissance soit l'ame elle-même, comme dans ces mots de l'Epître aux Ephésiens : « Renouvelez-vous dans l'esprit de votre ame; » que cette puissance ne soit autre chose que l'imagination, ce qui fait que saint Augustin appelle la vue de l'imagination une vue spirituelle. Donc la conscience est une puissance.

2° Il n'y a qu'une puissance de l'ame qui puisse être le sujet du péché. Or la conscience est le sujet du péché; car l'Apôtre, dans son épître à

---

tem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentiæ.

Ad secundum dicendum, quòd oppositio sensualitatis et synderesis attenditur secundum oppositionem actuum, non sicut diversarum specierum unius generis.

Ad tertium dicendum, quòd hujusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quæ non contingit errare, et attribuuntur *rationi* sicut potentiæ, et *synderesi* sicut habitui (1) Unde et utroque (scilicet ratione et synderesi), naturaliter judicamus.

ARTICULUS XIII.

Utrùm conscientia sit quædam potentia.

Ad decimum tertium sic proceditur (2). Videtur quòd conscientia sit quædam potentia. Dicit enim Origenes (in epist. ad *Rom.*, lib. II, super illud, « reddente illis testimonium conscientia ») quod « conscientia est spiritus corrector et pædagogus animæ sociatus, quo separatur à malis, et adhæret bonis. » Sed spiritus in anima nominat potentiam aliquam, vel ipsam mentem, secundum illud, *Ephes.*, III : « Renovamini spiritu mentis vestræ, » vel ipsam imaginationem, unde et imaginaria visio *spiritualis* vocatur, ut patet per Augustinum, XII. *Super Gen. ad lit.* (3). Est ergo conscientia quædam potentia.

2. Præterea, nihil est peccati subjectum nisi potentia animæ. Sed conscientia est subjectum peccati. Dicitur enim ad *Tit.* I. de quibusdam, quod inquinatæ sunt eorum mens et conscien-

(1) Non sic tamen ab Augustino qui *synderesis* non meminit.

(2) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 24, quæst. 2, art. 4; et quæst. 17, *De verit.*, art. 1; et ad *Rom.*, II, lect. 3, col. 4.

(3) Ex cap. 7 et aliis ejusdem libri jam notatum est supra quæst. 78, art. 4, cùm de numero sensuum interiorum ageretur.

Tite, parle de ceux qui ont l'ame et la conscience souillées par le péché. Il faut donc que la conscience soit une puissance.

3° La conscience ne peut être qu'un acte, une habitude ou une puissance. Or elle n'est pas un acte, car elle ne seroit pas toujours dans l'homme ; elle n'est pas non plus une habitude, car elle ne seroit pas une chose une, elle seroit multiple, puisque c'est la réunion de plusieurs connoissances habituelles qui nous dirigent dans notre conduite. Donc la conscience est une puissance.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire ; car la conscience peut être mise de côté, ce qui ne peut avoir lieu pour une puissance. Donc la conscience n'est pas une puissance.

(Conclusion.—La conscience, dans le sens rigoureux du mot, n'est pas une puissance, c'est l'acte par lequel nous appliquons notre science à nos propres actes ; et de cette application résulte notre accusation ou notre excuse.)

Il faut donc établir que la conscience, à proprement parler, n'est pas une puissance, mais un acte. Et cela est évident, soit que l'on considère la valeur même du mot, soit que l'on examine ce que l'on attribue communément à la conscience. Le mot conscience, d'après son étymologie, indique le rapport d'une science avec autre chose, car conscience signifie *savoir avec*. Or l'application de la science à une chose se fait par un acte. Il s'ensuit que dans le sens propre du mot la conscience est un acte.

La même chose ressort évidemment des attributions de la conscience. La conscience est dite témoigner, lier, stimuler, ou bien encore accuser, déchirer et reprendre. Or toutes ces choses sont une conséquence de l'application que nous faisons à nos propres actes d'une connoissance ou science de notre esprit. Cette application se fait de trois manières : d'abord quand nous reconnoissons que nous avons fait ou omis quelque chose, d'après cette parole de l'*Ecclésiaste* : « Votre conscience sait que vous avez

---

tia. Ergo videtur quod conscientia sit potentia.

3. Præterea, necesse est quod conscientia sit actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia non semper maneret in homine ; nec etiam habitus, non enim esset unum quid conscientia, sed multa, per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis. Ergo conscientia est potentia.

Sed contra, conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.

(Conclusio. — Conscientia, si propriè sumatur, potentia non est, sed actus quo scientiam nostram ad ea quæ agimus applicamus ; quam applicationem sequitur vel litigatio vel excusatio.)

Respondeo dicendum, quòd conscientia, propriè loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet, tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quæ secundum communem usum loquendi conscientiæ attribuuntur. Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiæ ad aliquid, nam *conscientia* dicitur *cum alio scientia*. Applicatio autem scientiæ ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex ista ratione nominis, patet quod conscientia sit actus. Idem autem apparet ex his quæ conscientiæ attribuuntur. Dicitur enim conscientia *testificari*, *ligare* vel *instigare*, vel etiam *accusare*, vel *remordere*, sive *reprehendere*. Et hæc omnia consequuntur applicationem alicujus nostræ cognitionis vel scientiæ ad ea quæ agimus. Quæ quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo secundum quod recognoscimus aliquid nos fecisse, vel non fecisse, secundum illud *Eccles.*, VII : « Scit conscientia tuà te crebrò male dixisse aliis ; » secundum hoc conscientia dicitur *testificari*. Alio modo ap-

souvent dit des malédictions contre les autres ; » et c'est ainsi que la conscience est dite témoigner. En second lieu, quand nous jugeons suivant notre conscience qu'une chose doit ou ne doit pas être faite ; et c'est ainsi que la conscience nous sert de frein ou d'aiguillon. Enfin cette application a lieu d'une troisième manière quand nous jugeons qu'une chose faite a été bien ou mal faite ; et c'est ainsi que la conscience excuse, accuse et déchire. Or il est évident que toutes ces choses sont une conséquence de l'application que nous faisons de notre science à nos actes. Donc à proprement parler le mot conscience désigne un acte. Toutefois comme l'habitude est le principe de l'acte, le nom de conscience est quelquefois donné à l'habitude naturelle désignée sous le nom de syndérèse ; ainsi saint Jérôme dans son commentaire sur *Ezéchiel*, I, appelle la syndérèse « conscience ; » saint Basile nomme la conscience « un tribunal basé sur les lumières naturelles ; » saint Jean Damascène dit qu'elle est « la lumière de notre intellect, » à cause de l'usage où l'on est de prendre l'effet pour la cause, et réciproquement.

Je réponds aux arguments : 1° Lorsqu'on nomme la conscience esprit, on la prend pour l'ame elle-même dont elle est comme la loi intérieure.

2° La souillure du péché est dite se trouver dans notre conscience, non comme dans son sujet, mais comme l'objet connu dans la connoissance elle-même, dans ce sens qu'un homme connoît ses propres souillures.

3° L'acte, quoique ne subsistant pas toujours par lui-même, persévère néanmoins toujours dans sa cause, c'est-à-dire dans la puissance ou l'habitude. Or quoique la conscience soit éclairée par un grand nombre d'habitudes diverses, toutes ces habitudes tirent leur efficacité d'une seule première source, à savoir de l'habitude qui a pour objet les premiers principes et que nous nommons syndérèse ; de là vient que cette dernière habitude est parfois exclusivement nommée conscience, comme nous l'avons expliqué.

---

plicatur secundum quod per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum, vel non faciendum; et secundum hoc dicitur conscientia *ligare* vel *instigare*. Tertio modo applicatur secundum quod per conscientiam judicamus quod aliquid quod est factum sit bene factum vel non bene factum ; et secundum hoc conscientia dicitur *excusare*, vel *accusare*, seu *remordere*. Patet autem quod omnia hæc consequuntur actualem applicationem scientiæ ad ea quæ agimus. Undè propriè loquendo, *conscientia* nominat actum. Quia tamen habitus est principium actus, quandoque nomen *conscientiæ* attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus in Glossa, *Ezech.*, I, synderesim *conscientiam* nominat ; et Basilius, *naturale judicatorium* ; et Damascenus dicit, quòd est *lux intellectus nostri*, consuetum enim est quod causæ et effectus per invicem nominentur.

Ad primum ergo dicendum, quòd quando conscientia dicitur *spiritus*, pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.

Ad secundum dicendum, quòd inquinatio dicitur esse in conscientia non sicut in subjecto, sed sicut cognitum in cognitione, in quantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

Ad tertium dicendum, quòd actus, etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in sua causa, quæ est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sunt, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo principio, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur *synderesis*. Unde specialiter hic habitus interdum *conscientia* nominatur, ut supra dictum est.

QUESTION LXXX.

Des puissances appétitives en général.

Nous avons maintenant à traiter des puissances appétitives. Quatre choses sont à considérer sur ce sujet : 1° L'appétit en général ; 2° la sensualité ; 3° la volonté ; 4° le libre arbitre. Sur le premier point, le seul que nous nous proposons ici, deux questions se présentent : 1° L'appétit doit-il être regardé comme une puissance spéciale de l'ame ? 2° L'appétit doit-il être divisé en sensitif et intellectif, comme en deux diverses puissances ?

ARTICLE I.

L'appétit est-il une puissance spéciale de l'ame?

Il paroît que l'appétit n'est pas une puissance spéciale de l'ame. 1° Quand il s'agit, en effet, de choses communes aux êtres animés et inanimés, il ne faut pas y rechercher une puissance de l'ame. Or, l'appétit est commun aux êtres animés et aux êtres inanimés, d'après cette parole d'Aristote, *Ethic.*, I : « Le bien est ce à quoi tendent tous les êtres. » Donc l'appétit n'est pas une puissance spéciale de l'ame.

2° Les puissances se distinguent par leurs objets. Or la connoissance et l'appétit ont le même objet. Donc la puissance appétitive ne pourroit être autre que la puissance intellective.

3° Ce qui est commun et ce qui est propre ne peuvent être les deux termes d'une division. Or chaque puissance de l'ame se porte vers un

---

QUÆSTIO LXXX.

De potentiis appetitivis in communi, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de potentiis appetitivis. Et circa hoc consideranda sunt quatuor. Primò, de appetitu in communi. Secundò, de sensualitate. Tertio, de voluntate. Quartò, de libero arbitrio.

Circa primum quæruntur duo : 1° Utrum debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animæ. 2° Utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum, sicut in potentias diversas.

ARTICULUS I.

Utrùm appetitus sit aliqua specialis animæ potentia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd appetitus non sit aliqua specialis animæ potentia. Ad ea enim quæ sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animæ assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis : quia « bonum est quod omnia appetunt, » ut dicitur in I. *Ethic.* Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

2. Præterea, potentiæ distinguuntur secundum objecta (2). Sed idem est quod cognoscimus et appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam præter vim apprehensivam.

3. Præterea, *commune* non distinguitur contra *proprium*. Sed quælibet potentia animæ appetit quoddam particulare appetibile, scilicet objectum sibi conveniens. Ergo respectu

(1) De his etiam in III. *Sent.*, dist. 37, quæst. 1, art. 2; et quæst. 15, *De verit.*, art. 2.

(2) Per actus quidem immediatè, sed mediatè per objecta; quia et ipsi actus per objecta immediatè distinguuntur, ut ex professo jam dictum est quæst. 77, art. 3.

objet particulier, conforme à sa nature, et qui est ainsi l'objet de son appétit. Donc relativement à cet objet il n'est pas nécessaire d'admettre une puissance spéciale et distincte, nommée puissance appétitive.

Mais il faut dire le contraire; car le Philosophe, d'une part, *De anima*, II, distingue l'appétit de toutes les autres puissances; et saint Jean Damascène, d'autre part, *De fide orth.*, II, distingue les puissances appétitives des puissances intellectives.

(Conclusion. — Comme les êtres en qui la forme est la plus éminente doivent également avoir une inclination supérieure, il faut nécessairement que les êtres doués d'intelligence, possédant par là même une forme éminente, possèdent également une puissance appétitive bien supérieure aux appétits naturels.)

Ma réponse est qu'il faut nécessairement admettre dans l'ame une puissance appétitive. Pour mettre cette vérité dans tout son jour, il faut observer que chaque forme est suivie d'une inclination correspondante; le feu, par exemple, en vertu de sa forme, se porte constamment en haut et vers les objets propres à l'agrandir. Or dans les êtres doués d'intelligence la forme est plus éminente u plus parfaite que dans ceux qui sont privés de ce don. Dans les êtres privés d'intelligence, en effet, il ne se trouve qu'une forme qui s'applique à l'être propre et déterminé de chaque chose, à ce qui est comme la nature de cette chose. Cette forme naturelle doit par conséquent être suivie d'une inclination correspondante qu'on appelle appétit naturel. Mais dans les êtres doués d'intelligence, chaque chose est

---

hujus objecti, quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quæ *appetitiva* dicatur.

Sed contra est, quod Philosophus in II. *De anima* (text. 27), distinguit *appetitivum* ab aliis potentiis (1). Damascenus etiam (in II. lib. *De fide orth.*, cap. 22) distinguit vires appetitivas à cognitivis.

(Conclusio. — Quoniam in quibus forma altiori modo existit, etiam inclinatio superior invenitur, necesse est in cognitionem habentibus, quæ formam altiori modo habent, esse etiam vim appetitivam supra modum appetitus naturalis.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est ponere quamdam potentiam animæ appetitivam. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio; sicut ignis ex sua forma inclinatur in superiorem locum, et ad hoc quòd generet sibi simile. Forma autem in his quæ cognitionem participant, alteriori modo invenitur quam in his quæ cognitione carent. In his enim quæ cognitione carent, invenitur tantummodo forma ad unum *esse* proprium determinans unumquodque, quod etiam est naturale uniuscujusque. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quæ *appetitus naturalis* vocatur. In habentibus autem cognitionem, sic determinatur unumquodque ad proprium *esse* naturale per formam

(1) Sic enim Philosophus jam quæst. 78, art. 1, indicatus : *Potentias dicimus, vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundùm locum, intellectivum;* ubi loco vegetativi θρεπτικὸν ponit veluti *nutritivum*, quia communior est in viventibus quàm generativa potentia quæ nonnisi perfectis inest; loco intellectivi διανοητικὸν quod minùs bene quidam *cogitativum* vertunt, cùm inter sensus quoque interiores *cogitativa* recenseatur, ut jam supra. Sic verò Damascenus cap. 22 (non ut quædam exemplaria notant, cap. 13) : *Sciendum* (inquit) *quòd anima nostra duplices habet potentias; alias quidem* cognitivas (γνωστικάς), *alias autem animales* (ζωτικάς). *Cognoscitiva porrò hæc sunt, mens, cogitatio, opinio, imaginatio, sensus; animales* (*id est appetitivæ*) *voluntas deliberativa, electio* (βούλησις καὶ προαίρεσις). Appetitivum autem vocat *animalem* quia motui adjuncta est, sive impulsum quemdam in aliud importat, nec sine motu appetibile suum assequi potest, quod est proprium animalis.

déterminée sans doute dans son être propre et naturel par sa forme naturelle; mais celle-ci peut en même temps recevoir les espèces de toutes les autres choses; comme, par exemple, le sens reçoit toutes les espèces sensibles, et l'intellect toutes les espèces intelligibles. C'est ainsi que l'ame humaine « devient en quelque sorte toutes choses, » au moyen du sens et de l'intellect. C'est encore ainsi que les êtres intelligents portent en eux quelques traits de ressemblance avec Dieu, « en qui toutes choses préexistent, » selon l'expression de saint Denis. Comme donc les formes existent à un degré supérieur dans les êtres doués d'intelligence, et comme ces formes sont bien différentes des formes naturelles, il faut nécessairement qu'il y ait dans ces mêmes êtres une inclination correspondante, autre que l'inclination naturelle qu'on appelle appétit naturel. Et c'est cette inclination supérieure qui tient à la puissance appétitive de l'ame, puissance par laquelle l'être raisonnable désire ce qu'il perçoit, et non pas seulement ce à quoi il est incliné par la forme naturelle. Il est donc nécessaire d'admettre une puissance appétitive dans notre ame.

Je réponds aux arguments : 1° L'appétit se trouve dans les êtres doués d'intelligence d'une manière bien supérieure à ce qui existe communément dans tous les êtres; c'est ce que nous venons d'expliquer. Il faut donc maintenir la nécessité d'une puissance appétitive dans l'ame.

2° L'objet de la connoissance et de l'appétit, quoique le même dans son essence, est néanmoins saisi sous des rapports différents. L'intelligence le perçoit comme un objet sensible ou intelligible, et l'appétit y voit la convenance ou la bonté. Or c'est cette différence des rapports saisis dans les objets, qui établit la diversité des puissances de l'ame, et non la différence matérielle des objets eux-mêmes (1).

(1) Cette explication donnée par l'auteur en réponse à une objection tirée d'un principe qu'il a souvent invoqué, ne doit pas passer inaperçue. Le principe est celui-ci : les puissances se distinguent par leurs objets. C'est un de ceux que la philosophie moderne, qui ose discuter avec saint Thomas, ce que n'auroit pas daigné faire celle du dernier siècle, reproche au grand

---

naturalem, quod tamen est receptivum specierum aliarum rerum; sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis « fit omnia quodammodo, » secundum sensum et intellectum. In quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodammodo appropinquant; « in quo omnia præexistunt, » sicut Dionysius dicit (lib. *De div. Nom.*, cap. 5). Sicut igitur formæ altiori modo existunt in habentibus cognitionem, supra modum formarum naturalium, ita oportet quod in eis sit inclinatio, supra modum inclinationis naturalis, quæ dicitur *appetitus naturalis*. Et hæc superior inclinatio pertinet ad vim animæ appetitivam; per quam animal appetere potest ea quæ apprehendit, non solum ea ad quæ inclinatur ex forma naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animæ appetitivam.

Ad primum ergo dicendum, quòd *appetere* invenitur in habentibus cognitionem, supra modum communem quo invenitur in omnibus, ut dictum est. Et ideo oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animæ.

Ad secundum dicendum, quòd id quod apprehenditur et appetitur, est idem subjecto, sed differt ratione. Apprehenditur enim ut est ens sensibile, vel intelligibile, appetitur verò ut est conveniens aut bonum. Diversitas autem rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas.

3° Chaque puissance de l'ame est une sorte de forme ou de nature ayant une inclination naturelle vers quelque chose. Ce qui fait que chacune se porte vers l'objet qui lui convient, par son appétit naturel; mais au-dessus de ce dernier se trouve l'appétit propre à l'être raisonnable et qui est la conséquence de la perception. Or cet appétit nous porte à désirer une chose, non parce que cette chose se rapporte à l'exercice de telle ou telle puissance, comme par exemple à l'exercice de la vue ou de l'ouïe, mais uniquement et simplement parce qu'elle convient à l'être animé.

ARTICLE II.

L'appétit sensitif et l'appétit intellectif sont-ils des puissances différentes?

Il paroît que l'appétit sensitif et l'appétit intellectif ne sont pas des puissances différentes. 1° Les puissances, en effet, ne se distinguent pas l'une de l'autre par des différences accidentelles, ainsi qu'il a été dit plus haut. Or c'est par accident que l'objet de l'appétit est saisi tantôt par le sens et tantôt par l'intellect. Donc l'appétit sensitif et l'appétit intellectif ne constituent pas des puissances différentes.

2° La connoissance intellective embrasse les idées universelles; elle se distingue ainsi de la connoissance sensitive, qui ne s'applique qu'à des êtres particuliers. Mais cette distinction ne sauroit avoir lieu par rapport à la puissance appétitive; car l'appétit étant un mouvement de l'ame vers des choses évidemment particulières, tous les appétits ont par conséquent un objet particulier. Il ne faut donc pas distinguer l'appétit intellectif de l'appétit sensitif.

métaphysicien; car elle ne craint pas non plus de lui donner ce titre. Dans les attaques dirigées contre le principe énoncé, on a toujours oublié précisément la manière dont il falloit entendre l'objet par lequel se distinguent les puissances de l'ame. On a parlé comme s'il étoit question de l'objet materiel; et, comme on le voit, c'est l'objet formel qu'il falloit entendre.

Ad tertium dicendum, quòd unaquæque potentia animæ est quædam forma seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquæque appetit objectum sibi conveniens, naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem; quo appetitur aliquid non ea ratione qua est conveniens ad actum hujus vel illius potentiæ, utpote visui ad videndum et auditui ad audiendum, sed quia est conveniens simpliciter animali.

ARTICULUS II.

Utrùm appetitus sensitivus et intellectivus sint diversæ potentiæ.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversæ potentiæ. Potentiæ enim non diversificantur per accidentales differentias, ut suprà dictum est (qu. 77, art. 3, et qu. 79, art. 7). Sed accidit appetibili quòd sit apprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea, cognitio intellectiva est universalium, et secundùm hoc distinguitur à sensitiva, quæ est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivæ. Cùm enim appetitus sit motus ab anima ad res quæ sunt singulares, omnes appetitus videntur esse rei singularis. Non ergo appetitus intellectivus debet distingui à sensitivo.

(1) De his etiam quæst. 15, *De verit.*, art. 3, et quæst. 22, art. 4; et lib. *De anima*, lect. 10, col. 3; ut et lib. III, lect. 14, col. 2.

3° Sous la puissance de perception se trouvent naturellement placées celle de l'appétit et celle du mouvement. Or cette dernière qui dans l'homme est soumise à l'intellect n'est pas différente de celle qui dans les animaux n'obéit qu'aux sens. Donc pour la même raison il n'existe non plus aucune différence dans la puissance appétitive.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après le sentiment exprimé par le Philosophe, *De anima*, III; là il distingue, en effet, un double appétit en disant que « l'appétit supérieur meut l'appétit inférieur. »

(Conclusion. — Comme ce qui est perçu par l'intellect est d'un autre genre que ce qui tombe sous le sens, il s'ensuit nécessairement que l'appétit sensitif et l'appétit intellectif appartiennent à des puissances différentes.)

Il faut répondre de toute nécessité que l'appétit intellectif est une autre puissance que l'appétit sensitif. La puissance appétitive, en effet, est une puissance passive qui doit essentiellement être mue par l'objet perçu. D'où l'on conclut que l'objet de l'appétit, étant perçu, est un *moteur non mû*, tandis que l'appétit est un *moteur mû*, ainsi que s'explique Aristote, *De anima*, III, et *Metaph.*, XI. Or les êtres passifs et les êtres mobiles (1) se distinguent entre eux de la même manière que les êtres actifs et les êtres moteurs; car il faut que le moteur soit proportionné au mobile comme l'actif au passif; la puissance passive elle-même se trouve ainsi déterminée par son rapport avec la puissance active correspondante. Mais l'objet perçu par l'intellect et celui qui l'est par le sens appartiennent à différents genres. Il faut, par conséquent, que l'appétit intellectif et l'appétit sensitif soient des puissances différentes.

Je réponds aux arguments : 1° L'objet de l'appétit est perçu tantôt par le sens et tantôt par l'intellect, non d'une manière accidentelle, mais par

(1) *Mobile*. Voilà un mot qui a été détourné de son sens étymologique et naturel par l'usage. Mobile s'entend de ce qui pousse à agir ou de ce qui met en mouvement; c'est alors moteur qu'il faudroit dire. Inutile de faire observer que dans saint Thomas il a son sens véritable : il s'applique à l'objet qui est mis en mouvement.

---

3. Præterea, sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum, quàm in aliis animalibus consequens sensum. Ergo pari ratione neque est aliud appetitivum.

Sed contra est, quod Philosophus in III. *De anima* distinguit duplicem appetitum, et dicit quòd « appetitus superior movet inferiorem. »

(Conclusio. — Cùm illud quod intellectu apprehenditur, diversi sit generis ab eo quod à sensu apprehenditur, necesse est appetitum sensitivum et intellectivum ad diversas potentias pertinere.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam à sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quæ nata est moveri ab apprehenso. Unde appetibile apprehensum est *movens non motum*, appetitus autem *movens motum*, ut dicitur in III. *De anima* et XI. *Metaphys.* Passiva autem et mobilia distinguuntur secundùm distinctionem activorum et motivorum, quia oportet motivum esse proportionatum mobili et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis *apprehensum per intellectum* et *apprehensum per sensum*, consequens est quòd appetitus intellectivus sit alia potentia à sensitivo.

Ad primum ergo dicendum, quòd appetibili non accidit esse apprehensum per sensum vel

le rapport essentiel de l'objet avec la puissance. L'objet ne meut, en effet, l'appétit qu'autant qu'il est perçu; d'où il suit que les différentes manières de perception sont par elles-mêmes les différences de cet objet. Donc les puissances appétitives se distinguent entre elles d'après la différence des objets perçus, comme d'après leurs objets propres.

2° L'appétit naturel, bien qu'il se porte vers les choses particulières extérieures à l'ame, se les propose néanmoins dans un sens universel; ainsi il se porte vers un objet, parce que cet objet a le caractère de la bonté. Voilà pourquoi le Philosophe dit dans sa réthorique, que la haine peut s'appliquer à une idée universelle, comme, par exemple, quand nous haïssons tous les genres de voleurs. De même par l'appétit intellectif nous pouvons désirer des biens immatériels qui ne tombent pas sous le sens, comme la science, la vertu et autres choses du même genre.

3° Suivant ce qui est dit, *De anima*, III, « l'opinion universelle ne nous meut que par l'intermédiaire de l'opinion particulière; » l'appétit supérieur ne nous meut également que par l'intermédiaire de l'appétit inférieur. Donc c'est la même force motrice qui résulte de l'intellect et du sens.

QUESTION LXXXI.

De la sensualité.

Nous avons maintenant à traiter de la sensualité. Trois questions se présentent sur ce sujet : 1° La sensualité est-elle uniquement une puissance appétitive? 2° Doit-on diviser la sensualité en irascible ou concupiscible,

---

intellectum, sed per se ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum; unde differentiæ *apprehensi* sunt per se differentiæ appetibilis. Unde potentiæ appetitivæ distinguuntur secundùm differentiam apprehensorum, sicut secundùm propria objecta.

Ad secundum dicendùm, quòd appetitus naturalis, etsi feratur in res quæ sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundùm aliquam rationem universalem; sicut cùm appetit aliquid quia est bonum. Unde Philosophus dicit in sua *Rhetorica* (text. 57 et 58), quòd odium potest esse de aliquo universali, putà cùm odio habemus omne latronum genùs. Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quæ sensu non apprehendit, sicut scientiam, virtutes, et alia hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quòd sicut dicitur in III. *De anima* (text. 57 et 58), « opinio universalis non movet, nisi mediante particulari; et similiter appetitus superiór movet mediante inferiori. Et ideo non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum.

QUÆSTIO LXXXI.

De sensualitate, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est de sensualitate. Circa quam quæruntur tria : 1° Utrùm sensualitas sit vis appetitiva tantùm. 2° Utrùm dividatur sensualitas in irascibilem et concupisci-

de sorte que ce soient là deux puissances différentes? 3° La sensualité irascible et la sensualité concupiscible sont-elles soumises à la raison?

ARTICLE I.

La sensualité est-elle uniquement appétitive?

Il paroît que la sensualité n'est pas seulement appétitive, mais qu'elle est encore intellective. 1° Saint Augustin dit, *De Trin.*, XII, que « le mouvement sensuel de l'ame qui se confond avec les impressions des sens corporels, nous est commun avec les bêtes. » Or les sens corporels sont compris dans la puissance intellective. Donc la sensualité est elle-même une puissance intellective.

2° Les choses qui constituent les membres d'une division doivent être du même genre. Or saint Augustin, dans le livre que nous venons de citer, établit une division où la sensualité est opposée à la raison supérieure et à la raison inférieure, lesquelles appartiennent évidemment à l'intelligence. La sensualité par conséquent est, elle aussi, une puissance intellective.

3° La sensualité, dans la tentation de l'homme, tient la place du serpent. Or le serpent, dans la chute de nos premiers pères, s'offrit comme le révélateur du mal, ce qui en fait une puissance intellective. Donc la sensualité est également une puissance du même genre.

Mais nous opposons à cela la définition même de la sensualité; car « la sensualité est l'appétit des choses qui tiennent au corps. »

(Conclusion. — La sensualité n'implique pas une puissance intellective quelconque, mais seulement une force appétitive de l'ame.)

Ma réponse est d'abord que le nom même de sensualité semble avoir été pris, suivant la remarque de saint Augustin, des impressions des sens; ainsi il arrive que le nom de la puissance est emprunté à l'acte, le nom

---

bilem, sicut in diversas potentias. 3° Utrùm irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

ARTICULUS I.

Utrùm sensualitas solùm sit appetitiva.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd sensualitas non solùm sit appetitiva, sed etiam cognitiva. Dicit enim Augustinus, XII. *De Trin.*, quòd « sensualis animæ motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est. » Sed corporis sensus sub vi cognitiva continetur. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

2. Præterea, quæ cadunt sub una divisione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus in XII. *De Trin.*, dividit sensualitatem contra rationem superiorem et inferiorem, quæ ad cognitionem pertinent. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva.

3. Præterea, sensualitas in tentatione hominis tenet locum serpentis. Sed serpens in tentatione primorum parentum, se habuit ut nuntians et proponens peccatum, quod est vis cognitiva. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

Sed contra est, quòd sensualitas diffinitur esse «appetitus rerum ad corpus pertinentium.»

(Conclusio. — Sensualitas non aliquam cognoscitivam virtutem importat, sed animæ vim appetitivam.)

Respondeo dicendum, quòd nomen *sensualitatis* sumptum videtur à sensuali motu, de quo Augustinus loquitur, XII. *De Trin.*; sicut ab actu sumitur nomen potentiæ, ut à visione *visus*. Motus autem sensualis est appetitus ap-

(1) e his etiam, quæst. 25, *De verit.*, art. 1.

de vue, par exemple, à celui de vision. Or l'impression sensuelle est un appétit qui résulte de la perception des sens; car l'acte de la perception ne sauroit être appelé mouvement aussi bien que l'action même de l'appétit. L'opération, en effet, de la puissance de perception s'accomplit en ce que les choses perçues sont en quelque manière dans celui qui les perçoit; tandis que l'opération de la puissance appétitive consiste en ce que le sujet de l'appétit se trouve porté vers son objet. Voilà pourquoi l'opération de la puissance de perception est assimilée au repos, et l'opération de la puissance appétitive au mouvement. Donc par mouvement sensuel on entend l'opération de la puissance appétitive; et la sensualité est dès lors le nom même de l'appétit sensuel.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin en disant que « le mouvement sensuel de l'ame se confond avec les impressions des sens corporels, » ne veut pas nous donner à entendre que les sens de notre corps soient soumis à la sensualité; mais bien que ce mouvement sensuel est une inclination qui porte l'ame vers les sens extérieurs, alors que nous désirons les choses perçues au moyen de nos organes. Les sens extérieurs appartiennent de la sorte à la sensualité, comme disposition préalable.

2° La sensualité forme avec la raison supérieure et la raison inférieure une même division, dans ce sens qu'elle est comme elles une force d'impulsion ; car la puissance intellective à laquelle appartiennent ces deux sortes de raison, est une force motrice ou d'impulsion, tout comme la puissance appétitive à laquelle appartient la sensualité.

3° Le serpent ne se contenta pas de révéler et de proposer le péché, il poussa de plus à l'affection du péché; et c'est à cause de cela que la sensualité est représentée par le serpent.

---

prehensionem sensitivam consequens, actus enim apprehensivæ virtutis non ita propriè dicitur motus, sicut actio appetitus; nam operatio virtutis apprehensivæ perficitur in hoc quòd res apprehensæ sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivæ perficitur in hoc quòd appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivæ virtutis assimilatur quieti; operatio autem virtutis appetitivæ magis assimilatur motui. Unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivæ virtutis : et sic sensualitas est nomen appetitus sensitivi.

Ad primum ergo dicendum, quòd per hoc quod dicit Augustinus, quòd « sensualis animæ motus intenditur in corporis sensus, » non datur intelligi quòd corporis sensus sub sensualitate comprehendantur, sed magis quòd motus sensualitatis sit inclinatio quædam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quæ per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi præambuli.

Ad secundum dicendum, quòd *sensualitas* dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, in quantum communicant in actu motionis : vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior et inferior, est motiva; sicut et appetitiva, ad quam pertinet sensualitas.

Ad tertium dicendum, quòd serpens non solùm ostendit et proposuit peccatum, sed etiam inclinavit in affectum peccati. Et quantum ad hoc sensualitas per serpentem significatur.

ARTICLE II.

L'appétit sensitif se divise-t-il en appétit irascible et appétit concupiscible, comme en deux puissances différentes?

Il paroît que l'appétit sensitif ne se divise pas en appétit irascible et appétit concupiscible, comme en deux puissances différentes. 1° C'est la même puissance de l'ame, en effet, qui s'applique aux deux termes d'une opposition, comme la vue au blanc et au noir, ainsi que l'explique le Philosophe, *De anima*, II. Mais ce qui convient et ce qui nuit sont deux contraires. L'appétit concupiscible s'appliquant donc à ce qui convient, et l'appétit irascible à ce qui nuit, il semble que ces deux appétits ne constituent qu'une même puissance de l'ame.

2° L'appétit sensitif ne s'applique qu'à ce qui convient selon les sens. Or ce qui convient selon les sens est l'objet de l'appétit concupiscible. Donc il n'est pas d'autre appétit sensitif que l'appétit concupiscible.

3° La haine réside dans l'appétit irascible. Saint Jérôme, dans son commentaire sur saint Matthieu, nous exhorte à « garder la haine du vice dans la partie irascible de notre ame. » Or la haine étant l'opposé de l'amour se trouve par là même dans l'appétit concupiscible. Donc l'irascible et le concupiscible ne sont qu'une même puissance.

Mais tout cela est contredit par saint Grégoire de Nysse (1) et saint Jean Damascène qui posent également en principe que l'irascible et le concupiscible sont les deux puissances de l'appétit sensitif.

(Conclusion. — La puissance concupiscible s'appliquant à ce qui con-

(1) C'est par erreur que saint Thomas invoque ici le témoignage de saint Grégoire de Nysse si le passage sur lequel il s'appuie est d'un ouvrage intitulé : *De natura hominis*, XVI. Cet ouvrage, faussement attribué pendant longtemps à saint Grégoire de Nysse, ne figure plus maintenant dans la collection de ses œuvres. Il est, selon toute apparence, de Némésius qui vivoit environ un siècle après ce Père (voir la *Bibliothèque des Pères*, tom. XII). Mais saint Grégoire a exprimé les mêmes idées dans un *Traité sur l'ame et la résurrection*.

ARTICULUS II.

Utrùm appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas. Eadem enim potentia animæ est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, ut dicitur in II. *De anima* (text. 107). Sed *conveniens* et *nocivum* sunt contraria. Cùm ergo concupiscibilis respiciat *conveniens*, irascibilis verò *nocivum*, videtur quòd eadem potentia animæ sit irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundùm sensum. Sed conveniens secundùm sensum est objectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est à concupiscibili differens.

3. Præterea, odium est in irascibili. Dicit enim Hieronymus super *Matth.* (2) : « Possideamus in irascibili odium vitiorum. » Sed odium cùm contrarietur amori, est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus et Damascenus ponunt duas vires, *irascibilem* et *concupiscibilem*, partes appetitus sensitivi.

(Conclusio. — Concupiscibilis vis est con-

(1) De his etiam quæst. 15, *De verit.*, art. 3, et quæst. 25, art. 2; et in 2; et hic lect., §; et in III. *De anima*, lect. 14, col. 2.

(2) Super illud XIII. *Simile est regnum cœlorum fermento quod acceptum mulier abscon-*

vient ou ne convient pas, et la puissance irascible ayant pour effet de résister aux choses qui nous sont contraires, il faut nécessairement admettre deux puissances dans la partie sensitive, l'irascible et la concupiscible.)

Ma réponse est que l'appétit sensitif forme un genre de puissance appelé sensualité, mais qu'il se divise en deux espèces de puissance qui sont l'irascible et la concupiscible (1).

Pour mettre cette proposition dans tout son jour, il faut considérer que dans les choses naturelles et corruptibles il est nécessaire d'admettre, non-seulement une inclination pour acquérir ce qui convient et repousser ce qui nuit, mais encore une résistance contre toutes les choses qui corrompent et détruisent, et qui font de la sorte obstacle à ce qui convient, en secondant l'action de ce qui nuit. Ainsi le feu tend naturellement, non-seulement à s'élever d'un lieu inférieur qui ne lui convient pas vers une région supérieure qui lui convient, mais encore à repousser tout ce qui peut le comprimer ou le détruire. Comme donc l'appétit sensitif est une inclination qui résulte de la perception sensitive, de même que l'appétit naturel est une inclination qui résulte de la forme naturelle, il faut nécessairement que dans la partie sensitive se trouvent deux sortes de puissances appétitives : l'une par laquelle l'homme est simplement incliné à

(1) La division établie par notre saint auteur est indistinctement admise par toutes les écoles de philosophie. Les moralistes chretiens la suivent invariablement quand ils traitent des passions ou de la concupiscence. Saint Thomas pose ainsi dans la partie spéculative et dogmatique de son ouvrage, les principes dont il fera plus tard l'application, dans la partie pratique et morale. Ici le rapport est facile à saisir entre ces deux branches de la théologie ; mais alors même que ce rapport n'est pas indiqué, on peut affirmer sans crainte que la morale repose tout entière sur le dogme, comme sur son véritable fondement. Un des traits qui distinguent les esprits élevés et généralisateurs, c'est le coup d'œil qui saisit les relations de la vérité pratique avec la vérité spéculative, et qui les corrobore toutes les deux par leur accord, ou plutôt par leur unité.

---

venientis et inconvenientis; irascibilis autem ad resistendum contrariis : diversæ igitur sunt potentiæ partis sensitivæ, *irascibilis* et *concupiscibilis*.)

Respondeo dicendum, quòd appetitus sensitivus est una vis in genere, quæ *sensualitas* dicitur, sed dividitur in duas potentias, quæ sunt species appetitus sensitivi, scilicet in irascibilem et concupiscibilem.

Ad cujus evidentiam considerare oportet, quòd in rebus naturalibus corruptibilibus, non solùm oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia et refugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quæ convenientibus impedimentum præbent et ingerunt nocumenta. Sicut ignis habet naturalem inclinationem, non solùm ut recedat ab inferiori loco qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem, sed etiam quòd resistat corrumpentibus et impedientibus. Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, necesse est quòd in parte sensitiva sint duæ appetitivæ potentiæ. Una, per quam anima simpliciter inclinatur ad

dit in farinæ satis tribus : Quod sic explicat præter alios quoque sensus quos ibidem adjungit : *Legimus* inquit) *in Platone, et Philosophorum dogma vulgatum est, tres esse in anima humana passiones* : τὸ λογικόν, *quod nos possumus interpretari* rationabile ; τὸ θυμικόν, *quod nos dicimus* plenum iræ, vel irascibile ; τὸ επιθυμητικόν, *quod appellamus* concupiscibile : *Et putat ille Philosophus* rationabile *nostrum in cerebro, iram in felle, desiderium in jecore commorari : et nos ergo si acceperimus evangelicum fermentum sanctarum Scripturarum, tres humanæ animæ passiones in unum redigentur ; ut in ratione possideamus prudentiam, in ira odium contra vitia, in desiderio cupiditatem virtutum*, etc.

poursuivre ce qui lui convient selon le sens et à fuir ce qui lui nuit, c'est la puissance appelée concupiscible; et l'autre par laquelle nous résistons aux choses contraires, aux choses qui repoussent loin de nous ce qui convient et nous attirent ce qui nuit, et c'est la puissance appelée irascible. De là vient que l'objet de celle-ci est regardé comme difficile et sublime; car elle doit pour l'atteindre triompher des choses contraires et s'élever au-dessus de tout. Or ces deux inclinations ne peuvent être ramenées à un même principe; car parfois l'ame se dévoue à des choses pénibles contre l'inclination concupiscible, afin de pouvoir combattre, suivant l'inspiration de l'irascible, les choses qui lui sont contraires. D'où il suit encore que les passions de la partie irascible semblent opposées à celles de la partie concupiscible, « puisque le feu de la concupiscence a souvent pour effet d'amoindrir la colère, et que le feu de la colère, amoindrit la concupiscence. » Il suit enfin de là que la puissance irascible est comme la défense et le boulevart de la puissance concupiscible, puisqu'elle s'élève contre les choses qui empêchent ce qui convient, objet de la puissance concupiscible, ou contre les choses qui favorisent ce qui nuit et répugne par conséquent à cette même puissance. Voilà pourquoi toutes les passions de la partie irascible commencent par les passions de la partie concupiscible, pour y retourner à la fin. Ainsi la colère naît d'une peine supportée et par là même du sentiment de la tristesse, puis elle revient à la joie par le fait et le sentiment de la vengeance. Voilà pourquoi les combats des animaux ont toujours pour objet les choses concupiscibles, la satisfaction d'un appétit grossier, ainsi qu'il est dit dans le livre huitième des *Animaux*, ou dans le chapitre premier de l'*Histoire naturelle*.

Je réponds aux arguments : 1° La puissance concupiscible a pour objet ce qui convient et ce qui ne convient pas, tandis que la puissance irascible a pour objet de résister à toutes choses luttant contre la première.

2° De même qu'il y a dans la partie sensitive de l'ame une certaine vertu

---

prosequendum ea quæ sunt convenientia secundùm sensum, et ad refugiendum nociva : et hæc dicitur *concupiscibilis*. Alia verò, per quam animal resistit impugnantibus, quæ convenientia impugnant et nocumenta inferunt : et hæc vis vocatur *irascibilis*. Unde dicitur quòd ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quòd superet contraria et supereminеat eis. Hæ autem duæ inclinationes non reducuntur in unum principium, quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundùm inclinationem irascibilis impugnet contraria. Unde etiam passiones irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis : nam « concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam, » ut in pluribus. Patet etiam ex hoc quòd irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quæ impediunt convenientia, quæ concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quæ concupiscibilis refugit. Et propter hoc, omnes passiones irascibilis incipiunt à passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur. Sicut ira nascitur ex illata tristitia, et vindictam inferens in lætitiam terminatur. Propter hoc etiam pugnæ animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis et venereis, ut dicitur in VIII. *De animalibus* (vel *De animalium historia*, cap. 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis; sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti, quod impugnat.

Ad secundum dicendum, quòd sicut in ap-

d'appréciation qui est comme un reflet des puissances intellectives et par laquelle on perçoit, comme nous l'avons dit ailleurs, ce qui n'opère aucune modification dans les sens ; de même il y a dans l'appétit sensitif une vertu qui s'applique à ce qui convient non-seulement d'après l'impression faite sur les sens, mais encore d'après l'instinct de conservation inhérente à tout être animé. Et telle est la puissance que nous appelons irascible.

3° La haine proprement dite tient à la puissance concupiscible ; mais en tant que la haine est une force de résistance et d'attaque, elle peut appartenir à la puissance irascible.

ARTICLE III.

La puissance irascible et la puissance concupiscible sont-elles soumises à la raison ?

Il paroît que la puissance irascible et la puissance concupiscible ne sont pas soumises à la raison. 1° Ces deux puissances, en effet, appartiennent à la sensualité. Or, la sensualité n'obéit pas à la raison ; et c'est pour cela qu'elle est comparée au serpent, suivant la remarque de saint Augustin. Donc la puissance irascible et la puissance concupiscible ne sont pas soumises à la raison.

2° Ce qui obéit à une puissance ne résiste pas à cette puissance. Or, la partie irascible et la concupiscible résistent à la raison, suivant cette parole de l'Apôtre, *Rom.*, VII, 23 : « Je vois dans mes membres une autre loi qui résiste à la loi de mon ame. » Donc la partie irascible et la concupiscible ne sont pas soumises à la raison.

3° La puissance sensitive est, aussi bien que la force appétitive, inférieure à la partie raisonnable de l'ame. Or la partie sensitive n'obéit pas à la raison ; car nous n'entendons pas, nous ne voyons pas, quand nous

---

prehensivis virtutibus, in parte sensitiva est aliqua vis æstimativa, scilicet quæ est perceptiva eorum quæ sensum non immutant, ut suprà dictum est (qu. 78, art. 4); ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundum delectationem sensus, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem. Et hæc est vis irascibilis.

Ad tertium dicendum, quòd odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem, sed ratione impugnationis, quæ ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

ARTICULUS III.

Utrùm irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd irascibilis et concupiscibilis non obediant rationi. Irascibilis enim et concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Sed sensualitas non obedit rationi, unde per serpentem significatur, ut dicit Augustinus, XII. *de Trin.* (cap. 12, et seq. ut supra). Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

2. Præterea, quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi, secundum illud apostoli, ad *Rom.*, VII : « Video aliam legem (2) in membris meis repugnantem legi mentis meæ. » Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

3. Præterea, sicut rationali parte animæ inferior est vis appetitiva, ita etiam et vis sensitiva. Sed sensitiva pars animæ non obedit rationi ; non enim audimus, nec videmus,

(1) De his etiam 1, 2, quæst. 17, art. 7; et quæst. 50, art. 3; et quæst. 56, art. 4; et quæst. 25, *De verit.*, art. 4.

(2) Quam *peccatum* in eum locum *Hom.*, XIII, interpretatur Chrysostomus, et similiter

voulons. Donc les puissances de la partie sensitive, à savoir l'irascible et la concupiscible, n'obéissent pas à la raison.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire avec saint Jean Damascène. Voici comment s'exprime ce docteur, *De fide orth.*, II, 12 : « La partie de l'ame qui obéit à la raison et peut s'inspirer de ses conseils, se divise en concupiscence et colère. »

(Conclusion. — La puissance irascible et la puissance concupiscible obéissent à la raison et à la volonté, mais non de la même manière.)

Ma réponse est que la partie irascible et la partie concupiscible de l'ame obéissent à la partie supérieure dans laquelle se trouve l'intellect, c'est-à-dire la raison et la volonté ; et cela par conséquent de deux manières : d'abord en ce qui concerne la raison, et ensuite en ce qui concerne la volonté. Elles obéissent à la raison par rapport à leurs actes mêmes. Et cela s'explique parce que l'appétit sensitif dans les animaux privés de raison doit être mû par la puissance appréciative ; comme, par exemple, la brebis sentant que le loup est son ennemi, tremble à son approche. Mais à la place de cette appréciation purement instinctive, se trouve dans l'homme, comme nous l'avons déjà dit, une puissance intellective appelée par quelques-uns raison particulière, parce qu'elle est comme la source de chaque intention individuelle, et c'est par elle que l'appétit sensitif doit naturellement être mû dans l'homme. Or cette même raison particulière doit à son tour être mue et dirigée par la raison universelle ; et voilà pourquoi dans l'argumentation on va des propositions universelles aux conclusions particulières. D'où il résulte évidemment que la raison universelle commande à l'appétit sensitif dans sa double puissance irascible et concupiscible, et que cet appétit lui reste soumis. En outre, comme déduire des

---

quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi appetitus, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi.

Sed contra est, quod Damascenus dicit (lib. II. *De fide orth.*, cap. 12), quod « obediens et persuadibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram. »

(Conclusio. — Irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi et voluntati, sed non eadem ratione.)

Respondeo dicendum, quòd irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in qua est intellectus, sive ratio et voluntas, dupliciter : uno modo quidem, quantum ad rationem; alio verò modo, quantum ad voluntatem. Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cujus ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab æstimativa virtute : sicut ovis æstimans lupum inimicum, timet. Loco autem æstimativæ virtutis, est in homine, sicut suprà dictum est (qu. 78, art. 4), vis cogitativa, quæ dicitur à quibusdam *ratio particularis*, eò quòd est collativa intentionum individualium : unde ab eo natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri et dirigi in homine secundum rationem universalem. Unde in syllogisticis, ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideo patet quòd ratio universalis imperet appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem, et irascibilem,

Theodoretus ibi tum ad peccatum quoque tum ad animi perturbationes refert. Primasius etiam tomo I, Bibliothecæ Patrum, *desideria carnis et motiones vitiatæ naturæ* intelligit, *id est concupiscentiam ;* ut et *onus mortalitatis quo ingemiscimus gravati*, etc. Haymo item non dissimili sensu : *Legem membrorum appellat* (inquit) *onus pondusque mortalitatis, quia corpus nostrum adhuc mortale trahit nos quotidie ad concupiscentiam malam et consuetudinem pravam.*

principes universels certaines conclusions particulières n'est pas simplement l'œuvre de l'intellect, comme c'est là l'œuvre de la raison, nous disons que les puissances irascible et concupiscible obéissent à la raison, et non précisément à l'intellect. Le fait de cette soumission est prouvé par l'expérience personnelle : certaines considérations universelles servent en effet souvent à calmer la colère, à dissiper la crainte et autres sentiments de même nature, ou servent également à les exciter. L'appétit sensitif est encore soumis à la volonté par rapport à l'impulsion qui conduit aux actes. Dans les animaux privés de raison, aussitôt que l'appétit irascible ou concupiscible est excité, le mouvement se produit ; ainsi la brebis craignant le loup fuit immédiatement, par la raison qu'il n'y a pas dans les animaux d'appétit supérieur qui résiste à celui-là. L'homme, au contraire, n'est pas immédiatement mû par l'appétit irascible ou concupiscible, il faut auparavant l'ordre de la volonté qui est l'appétit supérieur; car dans toutes les puissances motrices bien ordonnées le second moteur n'imprime le mouvement que sous l'impulsion du premier moteur. L'appétit inférieur ne suffit donc pas à déterminer le mouvement, à moins que l'appétit supérieur n'y consente. Et voilà ce que le Philosophe, *De anima*, III, explique en ces termes : « L'appétit supérieur meut l'appétit inférieur comme la sphère supérieure meut la sphère inférieure. » C'est ainsi que l'appétit irascible et l'appétit concupiscible sont soumis à la raison.

Je réponds aux arguments : 1° La sensualité est représentée par le serpent en ce qui lui est le plus propre, en ce qui tient à la partie sensitive; mais les dénominations d'irascible et de concupiscible s'appliquent à l'appétit sensitif en tant surtout qu'il agit, ce à quoi il est déterminé par la raison, ainsi que nous venons de l'expliquer.

2° D'après le principe posé par Aristote, *Politic.*, I, 3, « on peut voir dans l'animal le gouvernement despotique et le gouvernement politique. »

---

et hic appetitus est ei obediens. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectus, sed rationis, ideo irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi, quàm intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso. Applicando enim aliquas universales considerationes mitigantur ira, aut timor, aut aliquid hujusmodi, vel etiam instigantur. Voluntati etiam subjacet appetitus sensitivus, quantum ad executionem quæ fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus; sicut ovis timens lupum, statim fugit, quia non est in eis superior appetitus qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem, sed expectatur imperium voluntatis, quæ est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet, nisi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod Philosophus dicit in III. *De anima* (text. 57), quòd « appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphæra superior inferiorem. » Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd sensualitas significatur per serpentem, quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivæ partis (1). *Irascibilis* autem et *concupiscibilis* magis nominant sensitivum appetitum, ex parte actus ad quem inducuntur ex ratione, ut dictum est (art. 1 et 2).

Ad secundum dicendum, quòd sicut Philosophus dicit in I. *Politicorum* (cap. 3), « est

(1) Putà mentem per illecebram quamdam seducere ut Augustinus ibi explicat.

L'ame, en effet, exerce sur le corps une puissance despotique; mais l'intellect commande à l'appétit avec une autorité purement politique et royale. On appelle gouvernement despotique celui que l'homme exerce sur des esclaves qui n'ont aucun pouvoir de résister à la tyrannie, par la raison qu'ils ne possèdent rien en propre. On appelle gouvernement politique et royal celui qu'on exerce sur des hommes libres, lesquels, quoique soumis à l'autorité d'un chef, possèdent néanmoins quelque chose en propre sur quoi ils peuvent baser une résistance aux ordres du chef. Ainsi l'ame règne sur le corps en vertu d'un pouvoir despotique, car les membres du corps ne peuvent aucunement résister aux ordres de l'ame; la main, le pied ou tout autre membre capable d'être mû par la volonté, obéissent au moindre mouvement de l'ame. L'intellect ou la raison n'exerce au contraire sur l'appétit irascible et concupiscible qu'un pouvoir politique; car l'appétit sensitif possède quelque chose en propre, en vertu de quoi il peut résister aux ordres de la raison (1). L'appétit sensitif, en effet, peut être excité, non-seulement par l'appréciation instinctive dans les animaux, par la puissance intellective soumise à la raison universelle, dans l'homme, mais encore par la puissance imaginative et par le sens. De là vient que nous sentons en nous une résistance de la partie irascible et concupiscible contre la raison; car nous sentons ou imaginons une chose agréable que la raison nous défend, ou bien une chose pénible que la raison nous commande. Mais cette résistance de la partie irascible et concupiscible envers la raison n'empêche pas qu'elle lui soit soumise.

3° Les sens extérieurs ont besoin pour leurs actes de choses extérieures

(1) Je ne sais si rien d'aussi profond, j'ose même ajouter d'aussi beau, a été dit sur l'ordre et la subordination des puissances de l'ame. Un auteur dont saint Thomas aime à citer les idées, saint Denis l'Aréopagite, a écrit un livre sur la hiérarchie des esprits célestes; on peut dire que le docteur angélique a magnifiquement tracé la hiérarchie des puissances de l'ame. On se souvient également de la supériorité qu'il avoit déployée dans son vaste *Traité des anges*, en s'emparant de tous les trésors de l'antiquité chrétienne.

---

quidem in animali contemplari et despoticum (1) principatum et politicum. » Anima quidem corpori dominatur despotico principatu, intellectus autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim *dèspoticus* principatus, quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio præcipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem *politicus* et *regalis* dicitur, quo aliquis principatur liberis, qui etsi subdantur regimini præsidentis, tamen habent aliquid proprium ex quo possunt reniti præcipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori *despotico principatu*, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animæ, sed statim ad appetitum animæ movetur manus, et pes, et quodlibet membrum, quod natum est moveri voluntario motu. Intellectus autem seu ratio dicitur principari irascibili et concupiscibili *politico principatu*, quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis; natus est enim moveri appetitus sensitivus, non solum ab æstimativa in aliis animalibus, et à cogitativa in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativa et sensu. Unde experimur irascibilem, vel concupiscibilem rationi repugnare, per hoc quod sentimus, vel imaginamur aliquod delectabile, quod ratio vetat, vel triste, quod ratio præcipit. Et sic per hoc quod irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obediant.

Ad tertium dicendum, quòd sensus exteriores

(1) Ex græco δεσποτικὸν, quod significat *principatum dominativum* erga servos; ut et mox explicatur.

et sensibles par lesquelles ils soient modifiés et dont la présence ne dépend pas de la raison. Mais les puissances intérieures, soit appétitives, soit perceptives, n'ont pas besoin des objets extérieurs; et voilà pourquoi elles sont soumises à l'empire de la raison, laquelle peut non-seulement exciter ou calmer les mouvements de la puissance appétitive, mais encore former les images de la puissance imaginative.

QUESTION LXXXII.

De la volonté.

Nous avons maintenant à traiter de la volonté, touchant laquelle cinq questions se présentent : 1° La volonté subit-elle dans quelqu'un de ses actes le joug de la nécessité? 2° Est-elle nécessitée dans tous ses actes? 3° Est-elle une puissance plus élevée que l'intellect? 4° La volonté agit-elle sur l'intellect? 5° La volonté doit-elle être distinguée en irascible et concupiscible.

ARTICLE I.

La volonté désire-t-elle quelque chose par nécessité?

Il paroît que la volonté ne désire rien par nécessité. 1° Saint Augustin, *De Civitat. Dei*, V, 10, dit : « Une chose nécessaire ne sauroit être volontaire. » Or tout ce que la volonté désire est sans doute volon-

---

indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum præsentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores tam appetitivæ quàm apprehensivæ non indigent exterioribus rebus; et ideo subduntur imperio rationis, quæ potest non solum instigare, vel mitigare affectus appetitivæ virtutis, sed etiam formare imaginativæ virtutis phantasmata (1).

QUÆSTIO LXXXII.

De voluntate, in quinque articulos divisa.

Deinde considerandum est de voluntate.

Circa quam quæruntur quinque : 1° Utrùm voluntas aliquid ex necessitate appetat. 2° Utrùm omnia ex necessitate appetat. 3° Utrùm sit eminentior potentia quàm intellectus. 4° Utrùm voluntas moveat intellectum. 5° Utrùm voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

ARTICULUS I.

Utrùm voluntas aliquid ex necessitate appetat.

Ad primum sic proceditur (2). Videtur quòd voluntas nihil ex necessitate appetat. Dicit enim Augustinus in V. *De civit. Dei* (cap. 10), quod si « aliquid est necessarium, non est voluntarium. » Sed omne quod voluntas appetit

(1) Hinc virtute præditi meliora somnia vident, quia meliora etiam vigilantes animadvertunt; quippe cùm ex iis maximè quæ cogitamus in vigilia, imaginationes et phantasmata somniorum formentur; ut ait Philosophus in lib. *Problematum*, sect. 30, sub finem.

(2) De his etiam 1, 2, quæst. 10, art. 3; et quæst. 80, art. 1; et quæst. 22, *De verit.*, art. 6; et quæst. 6, *De malo*, art. unico.

taire. Donc rien de ce que la volonté désire n'est désiré par nécessité.

2° Les puissances rationnelles, dit Aristote, *Metaph.*, IX, « se rapportent à des objets opposés. » Or la volonté est une puissance rationnelle, puisque le même philosophe, *De anima*, III, dit que « la volonté est dans la raison. » Donc la volonté se rapporte à des choses opposées ; donc elle n'est déterminée à rien par nécessité.

3° C'est par la volonté que nous sommes maîtres de nos actions. Or nous ne sommes pas maîtres de ce qui se fait par nécessité. Donc un acte de la volonté ne peut pas être soumis à la nécessité.

Mais saint Augustin établit le contraire, *De Trin.*, XII ; il dit « que tous les hommes désirent le bonheur d'une volonté uniforme. » Or si ce désir étoit contingent, et non nécessaire, il y auroit quelques hommes qui ne l'éprouveroient pas. Donc la volonté désire quelque chose par nécessité (1).

(Conclusion. — La volonté ne peut rien vouloir sans doute par une nécessité de coaction, mais elle peut vouloir quelque chose par la nécessité qui résulte de sa fin ou de son état ; elle peut aussi vouloir quelque chose, à savoir le bonheur, par une nécessité naturelle.)

Il faut dire d'abord qu'il existe plusieurs sortes de nécessité : une chose est nécessaire quand elle ne peut pas ne pas être ; nécessité qui peut venir d'abord d'un principe intrinsèque, ou bien matériel, comme quand nous disons que toute chose composée d'éléments contraires est nécessairement sujette à la corruption, ou bien formel, comme quand nous disons qu'un

(1) Ce que cette proposition offre au premier abord de contraire à la liberté humaine, disparoît graduellement par la manière dont elle est démontrée. Les distinctions établies par l'auteur pour arriver au point précis de la question, ont fixé l'enseignement de tous les théologiens ; et la philosophie tenteroit vainement de s'élever contre ces principes, ou même de s'en écarter. Au fond, il est évident que la nature fait une nécessité à l'homme de vouloir son bonheur. Alors même qu'il agit directement contre cet objet de tous ses désirs et de son existence, alors même qu'il attente à sa vie, il obéit encore à l'attrait d'un bonheur relatif et imaginaire.

---

est voluntarium. Ergo nihil quod voluntas appetit, est necessario desideratum.

2. Præterea, « potestates rationales » secundum Philosophum (lib. IX. *Metaphys.*, text. 3), « se habent ad opposita. » Sed voluntas est potestas rationalis, quia, ut dicitur in III. *De anima* (text. 42) : « Voluntas in ratione est (1). » Ergo voluntas se habet ad opposita. Ad nihil ergo de necessitate determinatur.

3. Præterea, secundum voluntatem sumus domini nostrorum actuum. Sed ejus, quod ex necessitate est non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in XII. *de Trin.*, quòd « beatitudinem omnes una voluntate appetunt. » Si autem non esset necessarium, sed contingens, deficeret ad minus in paucioribus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

(Conclusio. — Voluntas nihil velle potest coactionis necessitate, potest autem aliquid velle ex necessitate finis, seu suppositionis; naturali etiam necessitate aliquid vult, beatitudinem videlicet.)

Respondeo dicendum, quòd *necessitas* dicitur multipliciter. Necesse est enim quod non potest non esse : quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cùm dicimus quod « omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi, » sive formali, sicut cum dicimus quòd « necesse est

(1) Seu *in parte rationali* (τῷ λογιστικῷ) ut videre est ibi; non ut *ratio* potentiam distinctam significat.

triangle est nécessairement formé de trois angles égaux à deux droits; et cette nécessité est naturelle ou absolue. La nécessité subie par un être qui ne peut pas ne pas être, peut venir en second lieu d'un principe extrinsèque, que ce soit la fin ou l'agent de cet être : la fin, si cet être, par exemple, ne peut pas sans cela atteindre à sa fin, ou du moins y atteindre d'une manière convenable; c'est dans ce sens qu'on dit que la nourriture est nécessaire à la vie, un cheval nécessaire pour voyager; et c'est ce qu'on appelle nécessité de la fin, et parfois aussi utilité. Le principe extrinsèque de la nécessité peut aussi être un agent, ainsi quand un homme est poussé à une action par une force étrangère, de manière à ne pouvoir pas agir autrement; et telle est la nécessité de coaction. Or, c'est cette nécessité de coaction qui répugne absolument à la volonté, car nous appelons violent ce qui est contraire à l'inclination d'une chose; et le mouvement de la volonté est une sorte d'inclination vers un objet. De même qu'on appelle naturel ce qui est conforme à l'inclination de la nature, de même on appelle volontaire ce qui est seulement conforme à l'inclination de la volonté. Mais comme il est impossible qu'une chose soit à la fois violente et naturelle, il est également impossible qu'une chose soit le simple résultat de la coaction, c'est-à-dire une chose violente, et en même temps volontaire. La nécessité de la fin, au contraire, ne répugne pas à la volonté, quand la fin ne peut être obtenue que d'une seule manière; ainsi de la volonté de traverser la mer résulte la nécessité de vouloir un vaisseau. La nécessité naturelle ne répugne pas non plus à la volonté; bien plus, comme il y a nécessité pour l'intellect d'adhérer aux premiers principes, il y a aussi nécessité pour la volonté de s'attacher à sa dernière fin qui n'est autre que le bonheur; car « la fin est par rapport aux œuvres ce que les principes sont par rapport à la théorie, » ainsi que le dit Aristote,

---

triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis. » Et hæc est « necessitas naturalis, et absoluta. » Alio modo convenit alicui quòd non possit non esse, ex aliquo extrinseco, vel fine, vel agente. Fine quidem, sicut cùm aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem; ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter; et hæc vocatur *necessitas finis*, quæ interdum etiam *utilitas* dicitur. Ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quòd non possit contrarium agere, et hæc vocatur *necessitas coactionis*. Hæc igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum, quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quædam in aliquid. Et ideo sicut dicitur aliquid *naturale*, quia est secundum inclinationem naturæ, ita dicitur aliquid *voluntarium*, quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quòd aliquid simul et violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum sive violentum, et voluntarium (1). Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo : sicut ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati; quinimò necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis, sicut principium in

(1) Etiam prout *voluntarium* accipitur pro spontaneo juxta intentum præsens; voluntarium enim quod arbitrii libertatem importat, non coacto vel violento tantùm, sed et necessario adversatur; ut suo loco notatum est, et tam sæpè inculcat S. Thomas.

Physic., II. Il faut, en effet, que ce qui convient à une chose d'une manière naturelle et immobile, soit le fondement et le principe de tout le reste, parce que la nature de la chose est ce que l'on conçoit avant tout dans chaque être, et de plus parce que tout mouvement procède d'une chose immobile.

Je réponds aux arguments : 1° La parole de saint Augustin doit être entendue de la nécessité de coaction; car la nécessité naturelle ne détruit pas la liberté de la volonté, comme ce même docteur le dit dans le même livre.

2° La volonté par laquelle quelqu'un veut naturellement une chose tient beaucoup plus à l'intelligence des premiers principes qu'à la raison elle-même, laquelle se rapporte, en effet, aux choses opposées. Et d'après cela il faut dire que c'est là une puissance plus intellectuelle que rationnelle.

3° Nous sommes les maîtres de nos actions, en tant que nous pouvons choisir une chose ou une autre. Or, le choix ne peut s'appliquer à la fin, et ne s'applique qu'aux moyens qui conduisent à la fin, suivant ce que dit le Philosophe, *Ethic.*, III. Le désir de la fin dernière n'est donc pas une des choses dont nous soyons les maîtres.

ARTICLE II.

La volonté est-elle soumise à la nécessité dans tout ce qu'elle veut?

Il paroît que la volonté obéit à la nécessité dans tout ce qu'elle veut. 1° Saint Denis, *De div. Nom.*, IV, dit que « le mal est en dehors de la volonté. » Donc c'est par nécessité que la volonté tend au bien qui lui est proposé.

2° L'objet de la volonté est par rapport à elle comme le moteur par rap-

---

speculativis, ut dicitur in II. *Phys.* (text. 89). Oportet enim quòd illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter, sit fundamentum et principium omnium aliorum, quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas enim naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipsemet in eodem libro dicit (1).

Ad secundum dicendum, quòd voluntas secundum quod aliquis naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum quàm rationi, quæ ad opposita se habet. Unde secundum hoc, magis est *intellectualis* quam *rationalis* potestas.

Ad tertium dicendum, quòd sumus domini nostrorum actuum secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur in III. *Ethic.* Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

ARTICULUS II.

Utrùm voluntas ex necessitate omnia velit quæcunque vult.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult. Dicit enim Dionysius (2), IV. *De div. Nom.*, quòd « malum est præter voluntatem. » Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

2. Præterea, objectum voluntatis comparatur

(1) *Si autem* (inquit) *illa definitur esse necessitas, secundum quam dicimus necesse esse ut ita sit aliquidvel ita fiat, nescio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntatis.*

(2) Ut § 32, videre est, ubi παρα βούλησιν græcè quasi *præter deliberatam voluntatem;* quia nimirum *nemo intendens malum operatur ea quæ facit*, ut ibidem etiam præmittitur.

port au mobile. Or, le mouvement du mobile résulte nécessairement du moteur. Donc l'objet de la volonté la meut nécessairement.

3° De même qu'une chose perçue par le sens est l'objet de l'appétit sensitif, de même une chose perçue par l'intellect est l'objet de l'appétit intellectif appelé volonté. Or, l'objet perçu par le sens meut nécessairement l'appétit sensitif; « les animaux sont mûs par les objets qu'ils voient, » dit saint Augustin, *Sup. Gen. ad lit.* Donc l'objet perçu par l'intellect meut aussi nécessairement la volonté.

Mais saint Augustin lui-même établit formellement le contraire en s'exprimant de la sorte : « La volonté est ce par quoi l'on pèche et ce par quoi l'on vit bien. » La volonté se rapporte par conséquent à des choses opposées; ce n'est donc pas nécessairement qu'elle veut tout ce qu'elle veut (1).

(Conclusion. — Il est certains biens particuliers sans lesquels l'homme peut être heureux, et voilà pourquoi la volonté n'est pas nécessitée à vouloir ces biens; de même que l'intellect n'adhère pas nécessairement aux propositions qui n'ont pas une connexion nécessaire avec les premiers principes.)

Ma réponse est que la volonté ne veut pas nécessairement tout ce qu'elle veut. Pour rendre cette proposition évidente, observons d'abord que comme l'intellect adhère naturellement et nécessairement aux premiers principes, la volonté s'attache de même à sa dernière fin, ainsi que nous l'avons expliqué. Mais il est des choses intelligibles qui n'ont pas une connexion nécessaire avec les premiers principes, comme, par exemple, les propositions contingentes, dont la négation n'implique pas la négation des

(1) Cette thèse est la réfutation directe et radicale des idées fatalistes qui ont eu cours dans tous les temps. On aime à voir saint Thomas, dont les principes sont si rigoureux sur le dogme de la grace, consacrer avec sa logique ordinaire l'existence de notre liberté. Le fatalisme et le pantheisme, entre lesquels du reste il seroit aisé de saisir tant de rapports, sont peut-être les deux ennemis que le docteur angélique a attaqués avec le plus de vigueur. Il faut avouer aussi que ce sont là les deux erreurs capitales de l'esprit humain; et du temps de saint Thomas, elles sembloient tenter un suprême effort pour renverser l'édifice du christianisme, briser le généreux essor de la pensée, et détruire la responsabilité de la conscience.

---

ad ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessariò consequitur ex movente. Ergo videtur quòd objectum voluntatis ex necessitate moveat ipsam.

3. Præterea, sicut apprehensum secundum sensum est objectum appetitûs sensitivi, ita apprehensum secundum intellectum est objectum intellectivi appetitus, qui dicitur *voluntas*. Sed apprehensum secundum sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum. Dicit enim Augustinus, *Super Gen. ad lit.*, quod « animalia moventur visis. » Ergo videtur quòd apprehensum secundum intellectum ex necessitate moveat voluntatem.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, quòd « voluntas est qua peccatur et rectè vivitur. » Et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quæcumque vult.

(Conclusio. — Sunt particularia quædam bona, sine quibus homo beatus esse potest, ideòque voluntas non ex necessitate illa vult; sicut intellectus ex necessitate non assentit iis quæ non habent necessariam ad prima principia connexionem.)

Respondeo dicendum, quòd voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd sicut intellectus naturaliter, et ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut jam dictum est (art. 1). Sunt autem quædam intelligibilia quæ non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes

premiers principes, et auxquelles, par conséquent, l'intellect ne donne pas un assentiment nécessaire. Il est, au contraire, des propositions nécessairement admises, et ce sont celles qui ont une connexion nécessaire avec les premiers principes, comme, par exemple, les conclusions susceptibles d'être démontrées et qu'on ne sauroit nier sans que les premiers principes soient niés en même temps par voie de conséquence; et l'intellect adhère nécessairement à ces propositions du moment où leur connexion nécessaire avec les premiers principes lui a été démontrée; car il n'y adhère pas nécessairement tant qu'il n'a pas vu avec évidence la nécessité de cette connexion. Or il en est de même en ce qui regarde la volonté. Il est certains biens particuliers, en effet, qui n'ont pas une connexion nécessaire avec le bonheur, et sans lesquels un homme peut être heureux; la volonté ne s'attache pas nécessairement à ces sortes de biens. Il est, au contraire, des biens qui ont une connexion nécessaire avec le bonheur, et ce sont ceux qui rattachent l'homme à Dieu, en qui seul consiste le bonheur véritable. Et cependant, avant que la céleste vision ait mis en évidence pour nous la nécessité de cette connexion, la volonté ne s'attache pas à Dieu nécessairement, ni aux choses qui sont de Dieu. Mais la volonté de celui qui voit Dieu dans son essence s'attache nécessairement à Dieu, comme dans ce monde nous voulons nécessairement le bonheur. Il résulte évidemment de tout cela que la volonté ne veut pas nécessairement tout ce qu'elle veut.

Je réponds aux arguments : 1° La volonté ne peut se porter vers aucun objet qui ne soit conçu comme un bien. Or comme le bien est multiple, la volonté n'est pas nécessairement déterminée pour un bien ou pour un autre.

2° Le moteur imprime nécessairement le mouvement à l'objet mobile quand le pouvoir du moteur dépasse le mobile de telle sorte que toute la possibilité d'être de ce dernier soit soumise au premier. Or comme la pos-

---

propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum; et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quædam autem propositiones sunt necessariæ, quæ habent connexionem necessariam cum primis principiis : sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum. Et his intellectus ex necessitate assentit cognita connexione necessaria conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quædam particularia bona quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi voluntas non de necessitate inhæret. Sunt autem quædam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhæret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen antequam per certitudinem divinæ visionis necessitas hujusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhæret, nec his quæ Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam, de necessitate inhæret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quòd voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult.

Ad primum ergo dicendum, quòd voluntas in nihil potest tendere, nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Ad secundum dicendum, quòd movens tunc ex necessitate causat motum in mobili, quando potestas moventis excedit mobile, ita quòd tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cùm autem

sibilité de la volonté s'élève jusqu'aux biens universels et parfaits, elle ne peut être soumise tout entière à un bien particulier; et par conséquent elle n'est pas nécessairement mue par lui.

3° La puissance sensitive n'est pas une force qui agisse par comparaison sur différents objets, comme la raison, par exemple; elle s'attache simplement à une chose. Aussi est-ce en vertu de cette chose déterminée qu'elle meut l'appétit sensitif. Mais comme la raison a le pouvoir de comparer plusieurs objets, elle peut agir sous plusieurs rapports à la fois sur l'appétit intellectif, c'est-à-dire sur la volonté, et celle-ci n'est pas soumise nécessairement à un seul objet.

ARTICLE III.

La volonté est-elle une puissance plus élevée que l'intellect?

Il paroît que la volonté est une puissance plus élevée que l'intellect. 1° Le bien et la fin sont l'objet de la volonté. Or la fin est la première et la plus élevée des causes. Donc la volonté est la première et la plus élevée des puissances.

2° Les choses naturelles vont du moins parfait au plus parfait. Et c'est ce qu'on peut voir aussi dans les puissances de l'ame, dont les opérations vont du sens à l'intellect qui est évidemment plus noble. Or, la marche naturelle est que de l'acte de l'intelligence on passe à l'acte de la volonté. Donc la volonté est une puissance plus parfaite et plus noble que l'intellect.

3° Les habitudes sont par rapport aux puissances comme les perfections par rapport aux objets perfectibles. Or l'habitude qui perfectionne la volonté, habitude qui n'est autre que la charité, est plus noble que toutes les habitudes qui perfectionnent l'intellect. Il est dit, en effet, *Corinth.*, II, 13 : « Lors même que je connoîtrois tous les mystères et que j'aurois une

---

possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subjicitur possibilitas tota alicui particulari bono. Et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

Ad tertium dicendum, quòd vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit. Et ideo secundum illud unum determinatè movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium; et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, et non ex uno ex necessitate.

ARTICULUS III.

Utrùm voluntas sit altior potentia quam intellectus.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas sit altior potentia quam intellectus. Bonum autem et finis est objectum voluntatis. Sed finis est prima et altissima causarum. Ergo voluntas est prima et altissima potentiarum.

2. Præterea, res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta. Et hoc etiam in potentiis animæ apparet : proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectus in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior et nobilior potentia quàm intellectus.

3. Præterea, habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus, quo perficitur voluntas, scilicet charitas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus; dicitur enim I *ad Cor.*, XIII : « Si noverim mysteria omnia, et si habuero omnem

De his etiam in III, *Sent.*, dist. 27, quæst. 10, art. 4; et quæst. 22, *De verit.*, art. 11.

foi complète, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. » Donc la volonté est une plus haute puissance que l'intellect.

Mais le Philosophe dit au contraire, *Ethic.*, X, que « l'intellect est la plus haute puissance de l'ame. »

(Conclusion. — L'objet de l'intellect étant en lui-même plus noble que l'objet de la volonté, l'intellect est également en lui-même une plus haute puissance que la volonté; celle-ci néanmoins est quelquefois plus élevée sous certains rapports, quand, par exemple, son objet est d'une nature plus élevée.)

Disons en premier lieu que la supériorité d'une chose par rapport à une autre peut être considérée de deux manières : ou bien simplement et en soi, ou bien sous un rapport seulement. On dit qu'une chose est simplement telle, quand elle est telle, en effet, par elle-même ; dans le second cas, elle est toujours considérée comparativement à une autre. Si l'on considère en eux-mêmes l'intellect et la volonté, le premier est plus noble. Notre proposition devient évidente si l'on met en présence l'objet de l'intellect et celui de la volonté : le premier, en effet, est plus simple et plus absolu que le second ; car l'objet de l'intellect, c'est la notion même du bien que l'on désire, et c'est ce bien, dont la notion est dans l'intellect, qui est l'objet de la volonté. Or, plus une chose est simple et abstraite ou absolue, plus elle est noble et élevée par elle-même. Voilà pourquoi l'objet de l'intellect est plus noble que l'objet de la volonté. Et comme la nature d'une puissance est en rapport avec son objet, il s'ensuit que l'intellect en lui-même est plus noble et plus élevé que la volonté. Mais sous certains rapports et par comparaison avec une autre chose, il se trouve parfois que la volonté est plus noble que l'intellect ; quand, par exemple, l'objet de la volonté est placé dans une plus haute sphère que celui de l'intellect. C'est comme

---

fidem, charitatem autem non habeam, nihil sum. » Ergo voluntas est altior potentia quàm intellectus.

Sed contra est, quod Philosophus in X. *Ethic.*, ponit « altissimam potentiam animæ » esse intellectum.

(Conclusio. — Cùm objectum intellectus sit simpliciter nobilius objecto voluntatis, intellectus simpliciter altior est potentia quàm voluntas; hæc tamen interdum secundum quid altior invenitur, quando scilicet ejus objectum in altiori re invenitur.)

Respondeo dicendum, quòd eminentia alicujus ad alterum potest attendi dupliciter. Uno modo simpliciter; alio modo secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum ; tale secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum. Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur. Et hoc apparet ex comparatione objectorum ad invicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quàm objectum voluntatis. Nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis, bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quantò autem aliquid est simplicius et abstractius, tantò secundum se est nobilius et altius. Et ideo objectum intellectus est altius quàm objectum voluntatis. Cùm ergo propria ratio potentiæ sit secundum ordinem ad objectum, sequitur quòd secundum se, et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate. Secundum quid autem, et per comparationem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet quòd objectum voluntatis in altiori re invenitur quàm objectum intellectûs. Sicut si dicerem auditum esse secundum quid nobiliorem visu, in quantum res aliqua, cujus est sonus, nobilior est aliqua re

si l'on disoit que l'ouïe est parfois plus noble que la vue; ce qui arrive quand la chose qui produit le son est plus noble que celle qui présente la couleur, quoique la couleur soit plus noble et plus simple que le son. Comme nous l'avons en effet observé plus haut, l'action de l'intellect consiste en ce que la notion de la chose comprise se trouve dans l'être intelligent, tandis que l'action de la volonté consiste en ce que la volonté se porte vers la chose comprise telle qu'elle est en elle-même. Et voilà pourquoi le Philosophe, *Metaph.*, VI, dit que « le bien et le mal, » objets de la volonté, « sont dans les choses; » que « le vrai et le faux, » objets de l'intellect, « sont dans l'esprit. » Quand donc la chose où se trouve le bien est plus noble que l'ame elle-même où se trouve la pure notion de l'objet, la volonté est dite sous ce rapport plus noble que l'intellect. Mais quand la chose où se trouve le bien est inférieure à l'ame, l'intellect reste, même sous ce rapport, supérieur à la volonté. C'est pour cela que l'amour de Dieu vaut mieux que sa connoissance, tandis qu'au contraire à l'égard des choses matérielles, la connoissance vaut mieux que l'amour (1). L'intellect est donc simplement et en lui-même plus noble que la volonté.

Je réponds aux arguments : 1° L'idée de cause se tire de la comparaison d'une chose avec une autre, et dans une telle comparaison, c'est toujours l'idée de bien qui est la première. Mais le vrai se prend d'une manière plus absolue, il exprime la raison même du bien; d'où il suit que le bien n'est au fond que le vrai même. Réciproquement le vrai est toujours un bien, dans ce sens que l'intellect est une chose réelle, et que le vrai est

(1) Il nous est impossible, et au point où nous sommes parvenus, nous espérons qu'il est inutile de signaler tous les traits de cette nature, tous ces grands et lumineux principes semés à profusion par l'ange de l'école, jusque dans les parties les moins apparentes de son vaste monument. Il n'est pas un lecteur qui n'ait observé déjà quelles richesses intellectuelles récompensent l'étude attentive de chacune de ces parties.

---

cujus est color, quamvis color sit nobilior, et simplicior sono. Ut enim suprà dictum est (qu. 16, art. 1, et qu. 27, art. 4) actio intellectus consistit in hoc quòd ratio rei intellectæ est in intelligente, actus verò voluntatis perficitur ex eo quòd voluntas inclinatur ad ipsam rem prout in se est. Et ideo Philosophus dicit in VI. *Metaphys.* (text. 8), quod « bonum et malum (quæ sunt objecta voluntatis) sunt in rebus, verum et falsum (quæ sunt objecta intellectus) sunt in mente. » Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellecta, per comparationem ad talem rem, voluntas est altior intellectu. Quando verò res in qua est bonum, est infra animam, tunc, etiam in comparatione ad talem rem, intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quàm cognitio (1); è contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quàm amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio causæ accipitur secundum comparationem unius ad alterum, et in tali comparatione ratio boni principalior invenitur. Sed *verum* dicitur magis absolutè, et ipsius *boni* rationem significat; unde et *bonum* quoddam verum est. Sed rursus et ipsum *verum* est quoddam bonum, secundum quod intellectus res quædam est, et *verum*, finis ipsius. Et inter alios fines iste finis

(1) Putà in statu viæ de quo præcisè nunc agitur, tum quia Deus immediatè in hoc statu amatur, sed non immediatè cognoscitur, tum quia imperfectè cognosci tantùm potest, sed plenè ac perfectè amari quodammodo; tum quia quæ habetur de illo cognitio non est necessariò cum amore connexa, sed frequenter ab illo separatur.

sa fin. Or, parmi toutes les fins celle-là est la plus éminente, comme l'intellect est la plus éminente de toutes les puissances.

2° La première chose dans l'ordre de la génération et du temps est la moins parfaite, parce que dans un seul et même sujet la puissance est toujours antérieure à l'acte, et l'imperfection antérieure à la perfection; mais la chose qui est la première simplement et selon l'ordre de la nature est la plus parfaite; dans ce sens l'acte passe avant la puissance. Ainsi compris l'intellect est antérieur à la volonté, comme le moteur au mobile, l'actif au passif; car c'est le bien intellectif qui meut la volonté.

3° La perfection dont il est parlé dans cette objection procède de la volonté en tant qu'elle est en rapport avec quelque chose de supérieur à l'ame; car c'est par la vertu de charité que nous aimons Dieu.

ARTICLE IV.

La volonté meut-elle l'intellect?

Il paroît que la volonté ne meut pas l'intellect. 1° Le moteur, en effet, est supérieur et antérieur à l'objet mû, par la raison que le moteur est un agent et que « l'agent est toujours plus noble que l'objet sur lequel il agit, » suivant la pensée de saint Augustin, *Super Gen. ad litt.*, XII, et celle du Philosophe, *De anima*, III. Or, l'intellect est antérieur et supérieur à la volonté, comme nous l'avons dit. Donc la volonté ne meut pas l'intellect.

2° Le moteur n'est pas mû par l'objet mû lui-même, à moins que ce ne soit par accident. Or, l'intellect meut la volonté; car l'objet de l'appétit perçu par l'intelligence est un moteur non mû, et l'appétit un moteur mû. Donc l'intellect n'est pas mû par la volonté.

---

est excellentior, sicut intellectus inter alias potentias.

Ad secundum dicendum, quòd illud quòd est prius generatione et tempore, est imperfectius, quia in uno eodemque potentia tempore præcedit actum, et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter, et secundum naturæ ordinem, est perfectius; sic enim actus est prior potentia. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo. *Bonum* enim intellectum movet voluntatem.

Ad tertium dicendum, quòd illa ratio procedit de voluntate secundum comparationem ad id quod supra animam est. Virtus enim charitatis est qua Deum amamus.

ARTICULUS IV.

Utrùm voluntas moveat intellectum.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd voluntas non moveat intellectum. Movens enim est nobilius, et prius moto; quia movens est agens, « agens » autem « est nobilius patiente, » ut Augustinus dicit. XII. *Super Genes. ad lit.* (cap. 16), et Philosophus in III. *De anima* (text. 19). Sed intellectus est prior et nobilior voluntate, ut suprà dictum est. Ergo voluntas non movet intellectum.

2. Præterea, movens non movetur à moto, nisi fortè per accidens. Sed intellectus movet voluntatem, quia appetibile apprehensum per intellectum, est *movens non motum*, appetitus autem *movens motum*. Ergo intellectus non movetur à voluntate.

(1) De his etiam 1. 2, quæst. 9, art. 1; et quæst. 14, art. 1 et 2; et quæst. 22, art. 11.

3° Nous ne pouvons rien vouloir que nous ne l'ayons perçu. Si donc la volonté nous pousse à percevoir ou comprendre, il faudra que cet acte de la volonté précède un autre acte de l'intelligence, et ce dernier acte de l'intelligence un autre acte de la volonté, et ainsi de suite à l'infini, ce qui est impossible. La volonté ne meut donc pas l'intellect.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, suivant saint Jean Damascène. « Nous avons le pouvoir, dit ce docteur, *De fide orth.*, II, 26, d'apprendre ou de ne pas apprendre tel art que nous voulons. » Il y a donc en nous quelque chose qui vient de la volonté, quoique nous n'apprenions que par l'intellect. Donc la volonté meut l'intellect.

(Conclusion. — L'intellect meut la volonté comme fin, et la volonté envisageant le bien en général meut effectivement l'intellect.)

On peut dire qu'une chose en meut une autre de deux manières : d'abord comme fin, ainsi quand on dit que la fin détermine l'action ; et c'est de cette manière que l'intellect meut la volonté, parce que le bien perçu par l'intellect est l'objet de la volonté, et la meut comme fin. Une chose peut en second lieu en mouvoir une autre comme agent ; c'est ainsi que l'être qui en altère un autre meut celui-ci, et que le moteur meut l'objet mis en mouvement ; et c'est de cette manière que la volonté meut l'intellect et toutes les autres puissances de l'ame, comme le dit saint Anselme dans son *Traité des Similitudes*. La raison de cela est que dans toutes les puissances actives bien ordonnées, celles qui se proposent une fin universelle donnent le mouvement à celles qui n'envisagent que des fins particulières. Et cela paroît clairement, tant dans la nature que dans la société. Le ciel, par exemple, dont l'action a pour fin ou pour objet l'universalité des êtres sujets à la naissance et à la mort, imprime le mouvement à tous les corps inférieurs dont chacun n'agit que pour la conserva-

---

3. Præterea, nihil velle possumus nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas, volendo intelligere, oportebit quòd etiam illud *velle* præcedat aliud *intelligere*, et illud *intelligere* aliud *velle*, et sic in infinitum, quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum.

Sed contra est, quod Damascenus dicit (lib. II. *De fide orth.*, cap. 26), quod « in nobis est percipere quamcumque volumus artem, et non percipere. » In nobis autem est aliquid per voluntatem : percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.

(Conclusio. — Intellectus movet voluntatem ut finis, voluntas autem respiciens bonum in communi movet intellectum effectivè.)

Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur quòd finis movet efficientem (1); et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia *bonum* intellectum est objectum voluntatis, et movet ipsam ut finis. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum. Et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animæ vires, ut Anselmus dicit in lib. *De similitudinibus*. Cujus ratio est, quia in omnibus potentiis activis ordinatis, illa potentia quæ respicit finem universalem, movet potentias quæ respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus, quàm in politicis. Cœlum enim quod agit ad universalem considerationem generabilium et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriæ speciei, vel etiam individui. Rex etiam qui in-

(1) Hinc principatum supra efficientem obtinere dicitur lib. I, *De partibus animalium*, cap. 1, quia ratio est faciendi.

tion d'une espèce ou même d'un individu. Ainsi encore, le roi dont le but doit toujours être le bien commun de tout son royaume, donne par son commandement l'impulsion aux chefs des différentes cités, lesquels ne donnent leurs soins qu'à la cité qui leur est confiée. Or, l'objet de la volonté, c'est le bien envisagé comme fin générale ; tandis que chaque puissance se propose un bien particulier, celui qui convient à sa nature ; comme la vue, par exemple, a pour objet la perception de la couleur, et l'intellect la connoissance de la vérité. La volonté est donc comme un agent qui pousse toutes les puissances de l'ame vers leurs actes propres, moins toutefois les forces naturelles de la partie végétative, car celles-là ne sont pas soumises à notre volonté.

Je réponds aux arguments : 1° L'intellect peut être considéré sous un double rapport : d'abord en tant que l'intellect est capable de percevoir l'être et le vrai d'une manière universelle ; puis en tant que l'intellect est une chose particulière, une puissance spéciale ayant un acte déterminé. La volonté peut également être considérée sous un double aspect : d'abord comme ayant un objet commun, en tant qu'elle désire le bien en général ; puis comme étant une puissance spéciale de l'ame, et comme ayant ainsi un acte déterminé. Si donc on compare l'intellect et la volonté comme pouvant avoir des objets communs, c'est dans ce sens que l'intellect est simplement et en lui-même plus noble et plus élevé que la volonté. Si l'on considère, au contraire, l'intellect comme ayant un objet général, et la volonté comme étant une puissance particulière et déterminée, l'intellect est encore dans ce sens plus noble et plus élevé que la volonté, par la raison que dans l'idée d'être et de vrai perçue par l'intellect se trouvent compris en même temps la volonté elle-même, son acte et son objet. L'intellect, en effet, comprend la volonté, l'acte et l'objet de cette même volonté, comme toute autre chose particulière, la pierre, le bois, et tout ce qui est générale-

---

tendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos præpositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Objectum autem voluntatis est bonum, et finis in communi. Quælibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris, intellectus ad cognitionem veri. Et ideo voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad suos actus, præter vires naturales vegetativæ partis, quæ nostro arbitrio non subduntur.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus dupliciter considerari potest. Uno modo secundum quod intellectus est apprehensivus entis, et veri universalis ; alio modo secundum quod est quædam res, et particularis potentia, habens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest. Uno modo secundum communitatem sui objecti, prout scilicet est appetitiva boni communis. Alio modo secundum quod est quædam determinata animæ potentia, habens determinatum actum. Si ergo comparentur intellectus, et voluntas, secundum rationem communitatis objectorum utriusque, sic dictum est suprà quod intellectus est simpliciter altior, et nobilior voluntate. Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui objecti, et voluntas secundum quod est quædam determinata potentia, sic iterum intellectus est altior, et prior voluntate ; quia sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus, continentur voluntas ipsa et actus ejus, et objectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem, et actum ejus, et objectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem aut lignum,

ment compris sous le nom d'être et de vrai. Si au contraire la volonté est considérée comme ayant un objet commun ou général qui est le bien, et l'intellect comme étant une chose particulière, une puissance spéciale, l'intellect est ainsi compris sous le nom commun de bien, ainsi que tout être particulier; et non-seulement l'intellect lui-même, mais encore son acte et son objet, qui est le vrai; car chacune de ces choses est un bien particulier. Dans ce sens la volonté est supérieure à l'intellect et peut le mouvoir. On voit clairement par là comment ces puissances s'excluent réciproquement dans leurs actes; car l'intellect comprend que la volonté veut, et la volonté veut que l'intellect comprenne. On peut encore voir par ce qui précède comment le bien est renfermé dans le vrai, en tant que le bien est un vrai compris, et comment le vrai est renfermé dans le bien, en tant que le vrai est l'objet d'un désir légitime.

2° L'intellect meut la volonté d'une autre manière que la volonté ne meut l'intellect, ainsi que nous l'avons déjà dit.

3° Il n'y a pas là une série de termes à l'infini; il faut s'arrêter à l'intellect comme formant le premier terme. Il est nécessaire, en effet, que tout mouvement de la volonté soit précédé d'une perception, mais il ne l'est pas que toute perception soit précédée d'un mouvement de la volonté. Toutefois le principe de tout acte intellectuel est quelque chose de supérieur à notre intellect, c'est-à-dire Dieu même, comme le Philosophe le reconnoît, *Ethic.*, VII. Nous voyons par là que l'esprit n'est pas lancé dans une série sans limite.

---

quæ continentur sub communi ratione entis et veri. Si verò consideretur voluntas secundum communem rationem sui objecti quod est bonum, intellectus autem secundum quod est quædam res et potentia specialis, sic sub communi ratione boni continetur (velut quoddam speciale) et intellectus ipse, et ipsum *intelligere*, et objectum ejus, quod est *verum*, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc, voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere. Ex his ergo apparet ratio quare hæ potentiæ suis actibus invicem se excludunt; quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione, bonum continetur sub vero, in quantum est quoddam *verum* intellectum, et verum continetur sub bono, in quantum est quoddam *bonum* desideratum.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus alio modo movet voluntatem quàm voluntas intellectum, ut jam dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd non oportet procedere in infinitum, sed statur in intellectu, sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod præcedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis; sed principium considerandi et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit in VII. *Ethic.* Et per hunc modum ostendit quòd non est procedere in infinitum.

ARTICLE V.

La puissance irascible et la puissance concupiscible peuvent-elles être distinguées dans l'appétit supérieur?

Il paroît qu'on doit distinguer dans l'appétit supérieur, c'est-à-dire dans la volonté, la puissance irascible et la puissance concupiscible. 1° Celle-ci prend son nom de la concupiscence, et l'autre de la colère. Or, il est une concupiscence qui n'appartient pas à l'appétit sensitif et qui ne dépend que de l'appétit intellectif ou de la volonté, comme, par exemple, la concupiscence ou désir de la sagesse; c'est de celle-là que parle le *Livre de la Sagesse*, VI, quand il dit : « Le désir de la sagesse conduit à une éternelle royauté. » Il est également une colère qui n'appartient pas à l'appétit sensitif; et c'est de celle-là que parle saint Jérôme quand il nous exhorte à « conserver la haine du vice dans la partie irascible de notre ame. » Donc il faut distinguer la puissance irascible et la puissance concupiscible dans l'appétit intellectif aussi bien que dans l'appétit sensitif.

2° Suivant l'opinion commune, la charité est dans la puissance concupiscible, et l'espérance dans la puissance irascible. Or ces deux vertus ne peuvent pas être dans l'appétit sensitif, puisqu'elles ont pour objet, non des choses sensibles, mais des choses intelligibles. Donc le concupiscible et l'irascible se trouvent aussi dans la partie intellective de l'ame.

3° Dans le livre *De l'esprit et de l'ame*, XIII, il est dit que « l'ame possède les puissances irascible, concupiscible et rationnelle avant même d'être unie au corps. » Mais aucune puissance de la partie sensitive n'appartient à l'ame seule; les puissances de cette nature appartiennent à l'être entier, comme nous l'avons expliqué ailleurs. Donc l'irascible et le

---

ARTICULUS V.

Utrùm irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori, qui est voluntas. Vis ènim concupiscibilis dicitur à concupiscendo, et irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed solum ad intellectivum qui est voluntas, sicut concupiscentia sapientiæ, de qua dicitur, *Sap.*, VI : « Concupiscentia sapientiæ perducit ad regnum perpetuum (2). » Est etiam quædam ira quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed intellectivum tantum; sicut cùm irascimur contra vitia. Unde et Hieronymus super *Matth.*, monet « ut odium vitiorum possideamus in irascibili. » Ergo irascibilis et concupiscibilis distingui debent in appetitu intellectivo, sicut in sensitivo.

2. Præterea, secundum quod communiter dicitur, charitas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitivo, quia non sunt sensibilium objectorum, sed intelligibilium. Ergo concupiscibilis et irascibilis sunt ponendæ in parte intellectiva.

3. Præterea, in lib. *De spiritu et anima* dicitur (cap. 13), quod « has potentias, » scilicet « irascibilem, concupiscibilem et rationalem habet anima antequam corpori misceatur. » Sed nulla potentia sensitivæ partis est animæ tantum, sed conjuncti, ut suprà dictum est (qu. 77, art. 6). Ergo irascibilis et concupiscibilis

(1) De his etiam supra, quæst. 59, art. 4; et III, *Sent.*, dist. 17, art. 1, quæst. 3; et quæst. 25, *De verit.*, art. 3; et in lib. III, *De anima*, lect. 14.

(2) *Ad regnum* tantum græcè; sed per excellentiam intelligitur perpetuum.

concupiscible se trouvent dans la volonté qui est l'appétit intellectif.

Mais le contraire résulte de cette parole de saint Grégoire de Nysse (1) : « Dans la partie irrationnelle de l'ame il faut distinguer la force du désir et celle de la colère. » Saint Jean Damascène et le Philosophe disent la même chose : l'un, *lib.* II; l'autre, *De anima*, III : « la volonté, suivant eux, est dans la partie raisonnnable de l'ame, et dans la partie non raisonnable se trouvent la concupiscence et la colère, c'est-à-dire le désir et le ressentiment. »

(Conclusion. — L'appétit supérieur de l'homme, ou la volonté, ne peut se diviser en irascible et concupiscible.)

Ma réponse est donc que l'irascible et le concupiscible ne forment pas deux parties de l'appétit intellectif que nous appelons volonté. Et cela pour la raison déjà donnée plus haut, que la puissance qui se propose un objet compris sous une idée générale ne doit pas être divisée à cause des différences spéciales que cette idée comprend. Ainsi la vue se proposant la chose visible sous l'idée générale de couleur, on ne sauroit distinguer autant de puissances visuelles qu'il y a de couleurs différentes. S'il y avoit une puissance qui n'eût pour objet que le blanc, en tant qu'il est tel, et non en tant qu'il est coloré, cette puissance différeroit de celle qui auroit pour objet le noir, en tant qu'il est noir. Or, l'appétit sensitif ne se propose pas le bien compris sous sa notion générale, parce que le sens ne s'élève pas à l'universel. Voilà pourquoi l'appétit sensitif se divise en autant de parties qu'il y a de notions particulières de bien. Ainsi l'appétit concupiscible se propose le bien en tant qu'il est agréable au sens et conforme à la nature ; et l'irascible se propose le bien en tant que ce bien repousse et combat ce qui porte un dommage. Mais la volonté envisage le bien sous sa notion même de bien. D'où il suit qu'on ne sauroit distinguer en elle, c'est-à-dire dans l'appétit

(1) C'est dans le livre déjà cité de ce Père, *Discours sur l'ame et la résurrection*, que ce sentiment se trouve exprimé.

---

bilis sunt in voluntate, quæ est appetitus intellectivus.

Sed contra est, quod Gregorius Nyssenus dicit, quod « irrationalis pars animæ dividitur in desiderativum et irascitivum. » Et idem dicit Damascenus in lib. II., et Philosophus dicit in III. *De anima*, quod « voluntas in ratione est; in irrationali autem parte animæ concupiscentia, et ira, vel desiderium et animus. »

(Conclusio. — In superiori appetitu hominis, voluntate scilicet, non distinguitur concupiscibilis et sensibilis.)

Respondeo dicendum, quòd irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas; quia, sicut suprà dictum est (qu. 79, art. 7), potentia quæ ordinatur ad aliquod objectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illa ratione communi contentas; sicut quia visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicantur visivæ potentiæ secundum diversas species colorum. Si autem esset aliqua potentia quæ esset albi in quantum est album, et non in quantum est coloratum, diversificaretur à potentia quæ esset nigri, in quantum est nigrum. Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus apprehendit universale. Et ideo secundum diversas rationes particularium bonorum diversificantur partes appetitus sensitivi. Nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, in quantum est delectabile secundum sensum et conveniens naturæ; irascibilis autem respicit rationem boni secundum quod est repulsivum et impugnativum ejus quod infert nocumentum. Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni; et ideo non diversificantur in ipsa, quæ est appetitus intellectivus,

intellectif, différentes puissances appétitives, de telle sorte que l'on ait une puissance irascible et une puissance concupiscible dans l'appétit intellectif. On voit de même que l'on ne multiplie pas dans l'intellect les puissances de perception, quoiqu'elles soient réellement multiples dans les sens.

Je réponds aux arguments : 1° Les mots amour, concupiscence, et autres du même genre peuvent être pris dans deux sens : d'abord comme exprimant des passions réelles qui impliquent une certaine excitation de l'ame; c'est le sens dans lequel on les prend ordinairement, et ces passions résident alors dans l'appétit sensitif. Ces mots, en second lieu, peuvent désigner une simple affection de l'ame sans passion et sans excitation ; ce sont alors des actes de la volonté, et dans ce sens on peut les attribuer aux anges et à Dieu. Sous ce dernier rapport, on ne sauroit les attribuer à diverses puissances, ils sont tous les actes d'une seule puissance appelée volonté.

2° La volonté elle-même peut être appelée irascible en tant qu'elle veut s'opposer au mal, non pour céder aux mouvements de la passion, mais pour obéir aux lumières de la raison. Et de cette manière on peut dire encore que la volonté est concupiscible, puisqu'elle a le désir du bien. Voilà comment la charité et l'espérance se trouvent dans l'irascible et le concupiscible, c'est-à-dire dans la volonté en tant qu'elle s'applique à des actes de ces différents genres. On pourroit comprendre de la même manière ce qui est dit dans le livre *De l'esprit et de l'ame*, à savoir que « l'irascible et le concupiscible se trouvent dans l'ame avant qu'elle soit unie au corps, » pourvu qu'on entende par là une antériorité de nature et non de temps; bien qu'il ne soit pas nécessaire d'ajouter une grande foi aux paroles de ce livre (1).

De ce que nous venons de dire résulte clairement la réponse au troisième argument.

(1) Comme saint Thomas a déjà eu soin de le faire observer, et comme nous l'avons fait observer après lui, en indiquant l'origine probable de ce livre. Notre saint auteur y revient toutefois assez souvent pour montrer que ce livre n'étoit pas à ses yeux sans quelque valeur et sans quelque autorité.

---

aliquæ potentiæ appetitivæ, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis et alia concupiscibilis, sicut etiam ex parte intellectus non multiplicantur vires apprehensivæ, licet multiplicentur ex parte sensus.

Ad primum ergo dicendum, quòd amor, concupiscentia, et hujusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt quædam passiones, cum quadam scilicet concitatione animi provenientes, et sic communiter accipiuntur; et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum absque passione, vel animi concitatione; et sic sunt actus voluntatis. Et hoc etiam modo attribuuntur angelis et Deo. Sed prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias, sed ad unam tantum potentiam, quæ dicitur voluntas.

Ad secundum dicendum, quòd ipsa voluntas potest dici *irascibilis* prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex judicio rationis. Et eodem modo potest dici *concupiscibilis*, propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt charitas et spes, id est, in voluntate secundum quod habet ordinem ad hujusmodi actus. Sic etiam potest intelligi quod dicitur in lib. *De spiritu et anima*, quod « irascibilis et concupiscibilis sunt animæ antequam uniatur corpori; » ut tamen intelligatur ordo naturæ et non temporis, licet non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere.

Unde patet solutio ad tertium.

QUESTION LXXIII.

Du libre arbitre.

Nous avons maintenant à traiter du libre arbitre ; et sur ce sujet quatre questions se présentent : 1° L'homme possède-t-il le libre arbitre? 2° Qu'est-ce que le libre arbitre? est-il une puissance, un acte ou une habitude? 3° Si c'est une puissance, est-elle appétitive ou intellective? 4° Si elle est appétitive, est-elle la même puissance que la volonté, ou bien une autre puissance?

ARTICLE I.

L'homme possède-t-il le libre arbitre?

Il paroît que l'homme ne possède pas le libre arbitre. 1° Quiconque possède le libre arbitre fait ce qu'il veut. Mais l'homme ne fait pas ce qu'il veut, puisqu'il est dit dans l'*Epître* aux Romains : « Le bien que je veux, je ne le fais pas; et le mal que je déteste, je le fais. » Donc l'homme n'a pas le libre arbitre.

2° Il appartient à celui qui possède le libre arbitre de vouloir ou de ne pas vouloir, d'agir ou de ne pas agir. Or, cela n'appartient pas à l'homme, car il est dit dans la même Epître aux Romains, que ce n'est pas le partage « de celui qui veut ni de celui qui court. » Donc l'homme n'a pas le libre arbitre.

3° On appelle libre ce qui renferme en soi sa propre cause, suivant ce qui est dit, *Métaph.*, I. Ce qui est mû par un autre n'est donc pas libre. Or, Dieu meut notre volonté, d'après ce qui est dit, *Prov.*, XXI :

QUÆSTIO LXXXIII.

De libero arbitrio, in quatuor articulos divisa.

Deinde quæritur de libero arbitrio.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm homo sit liberi arbitrii. 2° Quid sit liberum arbitrium : utrùm sit potentia, vel actus, vel habitus. 3° Si est potentia, utrùm sit appetitiva, vel cognitiva. 4° Si est appetitiva, utrùm sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

ARTICULUS I.

Utrum homo sit liberi arbitrii.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd homo non sit liberi arbitrii. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult; dicitur enim *Rom*, VII : « Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio. » Ergo homo non est liberi arbitrii.

2. Præterea, quicumque est liberi arbitrii, ejus est velle et non velle, operari et non operari. Sed hoc non est hominis; dicitur enim ad *Rom.*, IX : « Non est volentis, » scilicet velle, « neque currentis, » scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

3. Præterea, liberum est quod sui causa est, ut dicitur in I. *Metaphys.* Quod ergo movetur ab alio, non est liberum. Sed Deus movet voluntatem; dicitur enim *Prov.*, XXI : « Cor regis in manu Dei est, et quocumque voluerit, vertet

(1) De his etiam 1, 2, quæst. 13, art. 6; et quæst. 24, *De verit.*, art. 1 et 2; et quæst. 6, *De malo*, art. unico.

« Le cœur du roi est dans la main de Dieu, Dieu le pousse où il veut. » *Philip.*, II, il est dit encore : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et l'action. » Donc l'homme n'a pas le libre arbitre.

4° Celui qui possède le libre arbitre est maître de ses actions. Or, l'homme n'est pas maître de ses actions, puisqu'il est dit, *Jérém.*, X : « La voie de l'homme n'est pas en son pouvoir, ce n'est pas à lui à diriger ses pas. » Donc l'homme n'a pas le libre arbitre.

5° Le Philosophe dit, *Ethic.*, III : « Tel un être est, telle doit être sa fin. » Mais il n'est pas en notre pouvoir d'être de telle ou telle manière, nous tenons cela de la nature. Donc il nous est également naturel de poursuivre telle fin, et cela ne vient nullement du libre arbitre.

Mais le contraire nous est dit, *Eccles.*, XV : « Dieu a constitué l'homme dès le commencement et l'a laissé entre les mains de son propre conseil,» ou, comme l'explique la *Glose*, « au pouvoir de son libre arbitre. »

(Conclusion. — L'homme étant un être raisonnable, doit avoir nécessairement le libre arbitre.)

Ma réponse est que l'homme possède le libre arbitre; car s'il en étoit autrement, les conseils, les exhortations, les préceptes, les défenses, les récompenses et les châtiments seroient des choses tout-à-fait inutiles. Pour mettre cette proposition dans tout son jour, il faut considérer d'abord qu'il y a des êtres dont l'action n'est accompagnée d'aucun jugement; ainsi une pierre qui tombe, et de même tous les êtres privés de raison. Il est des êtres qui agissent avec jugement, mais non avec liberté, comme, par exemple, les brutes; ainsi la brebis voyant venir le loup juge aussitôt qu'elle doit le fuir; mais c'est là une sorte de jugement naturel et non libre, puisqu'il provient, non d'une comparaison quelconque, mais de

---

illud. » Et *Philippens.*, II : « Deus est qui operatur in nobis velle et perficere. » Ergo homo non est liberi arbitrii.

4. Præterea, quicumque est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum; quia, ut dicit Hier. X: « Non est in homine via ejus, nec viri est ut dirigat gressus suos. » Ergo homo non est liberi arbitrii.

5. Præterea, Philosophus dicit in III. *Ethic.*: « Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei. » Sed non est in potestate nostra aliquales esse, sed hoc nobis est à natura; ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur. Non ergo ex libero arbitrio.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, XV : « Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui; » Glossa, id est « in libertate arbitrii » (vel potestate arbitrii).

(Conclusio. — Cùm homo sit rationalis, liberi etiam arbitrii necessariò est.)

Respondeo dicendum, quòd homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, præcepta, prohibitiones, præmia, et pœnæ (1). Ad cujus evidentiam considerandum est quòd quædam agunt absque judicio; sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia; quædam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta; judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio, et non libero; quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judi-

(1) Urget eamdem rationem fortiùs, quæst. 6, *De malo* ubi supra, ut probet sententiam eorum qui liberum arbitrium homini negant, annumerandam esse inter extraneas Philosophiæ opiniones, quia subvertit omnia principia Philosophiæ moralis; *præterquam quòd* præmittit *hæreticam opinionem et contrariam fidei esse, quia tollit in actibus humanis rationem meriti et demeriti*, ut expressius annotandum recurret infra.

l'instinct même de l'animal. Il faut en dire de même de tout ce qu'on appelle jugement chez les bêtes. Mais l'homme agit par une autre sorte de jugement, il agit parce que son intelligence lui montre qu'une chose doit être évitée ou poursuivie. Ce jugement, en effet, ne provenant pas de l'instinct naturel qui s'applique à certaines actions en particulier, mais provenant d'une comparaison faite par la raison, ce jugement emporte l'idée de liberté et le pouvoir de choisir entre les contraires; car la raison à l'égard des êtres contingents peut se porter d'un côté ou d'un autre, comme cela se voit clairement dans les syllogismes de la dialectique et dans les moyens de persuasion qui sont l'objet de la rhétorique. Or chaque action particulière est une sorte d'être contingent; le jugement qui provient de la raison peut donc choisir entre différents objets et n'est pas nécessairement déterminé pour un. D'où il suit évidemment que l'homme possède le libre arbitre par cela même qu'il possède la raison (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'appétit sensitif, quoique soumis à la raison, ainsi que nous l'avons dit, peut néanmoins quelquefois lui résister en se portant vers des objets que la raison lui défend. Mais le bien consiste précisément en ce que l'homme résiste à la concupiscence dans ce

(1) Nous demandons encore une fois s'il est possible d'établir d'une manière plus nette en même temps et plus vigoureuse l'existence de notre liberté, et par conséquent la dignité de la nature humaine. Si nous insistons sur ce point, c'est pour un double motif : d'abord pour bien montrer, comme nous l'avons déjà dit, que la doctrine de saint Thomas sur la grace ne porte aucune atteinte à la liberté dans l'homme, ou bien à notre libre arbitre, à moins qu'on ne dise qu'un génie comme le docteur angélique perdoit de vue dans une thèse ce qu'il avoit prouvé dans une autre, ou qu'un tel logicien tomboit en contradiction avec lui-même, et dans les termes les plus formels. Puis nous voulons signaler à cette occasion un singulier phénomène dans les opinions philosophiques accréditées par le siècle dernier. D'un côté, ces opinions tendent constamment à nous représenter l'enseignement dont la Somme théologique est l'expression la plus complète, comme l'esclavage de l'esprit humain, comme l'oppression de la conscience; saint Thomas nous est ainsi représenté comme une sorte de tyran intellectuel; et cela sans doute, parce qu'il unit indissolublement la raison avec le libre arbitre, le remords avec l'espérance, et peut-être aussi parce qu'il a lutté pendant toute sa vie contre les excès du despotisme et les invasions du fatalisme musulman. Et, d'un autre côté, ces mêmes opinions ne cessent de nous montrer dans Luther le héros de l'indépendance humaine, le hardi défenseur de la pensée, sans doute parce qu'il a composé un traité *du serf arbitre*, parce qu'il ne vouloit pas que l'homme pût passer de la grace au péché, et réciproquement, parce qu'il soumit la puissance spirituelle, c'est-à-dire la conscience elle-même, au pouvoir temporel, et enfin parce qu'il étoit prêt à livrer l'Europe aux musulmans, s'il le falloit, pour le triomphe, non de ses idées, mais de sa haine!

---

cat. Et simile est de quolibet judicio brutorum animalium. Sed homo agit judicio; quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum, vel prosequendum. Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quadam rationis, ideo agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quædam contingentia; et ideo circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quòd homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quòd rationalis est.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 81, art. 3 et 4), appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod

qu'elle a de contraire à la raison, comme le dit saint Augustin dans l'endroit déjà cité.

2° La parole de l'Apôtre ne doit pas être entendue dans ce sens que l'homme ne soit pas libre de vouloir et de courir, mais bien dans ce sens que le libre arbitre ne suffit pas seul pour cela, qu'il doit être mû et secondé par Dieu.

3° Le libre arbitre est la cause de son propre mouvement, parce que l'homme, par le libre arbitre, se porte lui-même à l'action. Et toutefois il n'est pas de l'essence de la liberté que ce qui est libre soit lui-même sa propre cause, pas plus que pour qu'une chose soit la cause d'une autre il n'est nécessaire qu'elle en soit la première cause. Dieu est sans doute la première cause qui meut, soit dans les causes naturelles, soit dans les causes volontaires; et de même que dans les causes naturelles il n'empêche pas, en leur donnant le mouvement, que leurs actes ne soient naturels; de même en donnant le mouvement aux causes volontaires, il n'empêche pas que leurs actions ne soient volontaires aussi; c'est lui, au contraire, qui les rend telles; car il agit dans chaque être selon ses propriétés.

4° Cette parole, « la voie de l'homme ne lui appartient pas, » doit être entendue de l'exécution de ses desseins, exécution dans laquelle l'homme peut être empêché, qu'il le veuille ou ne le veuille pas; mais la liberté du choix est toujours en notre pouvoir, en supposant sans doute le secours divin.

5° L'homme possède deux qualités, l'une naturelle et l'autre adventice. La qualité naturelle peut être envisagée ou dans l'intelligence, ou dans le corps, et les propriétés annexées à ce dernier. Or, du moment où l'homme est un être distinct par sa qualité naturelle considérée par rapport à l'intelligence, l'homme se porte naturellement vers sa dernière fin qui est la béatitude. Or c'est là ce que nous avons appelé appétit naturel,

---

homo non facit cùm vult, scilicet non concupiscere contra rationem, ut glossa Augustini ibidem dicit.

Ad secundum dicendum, quòd verbum illud apostoli non sic est intelligendum, quasi homo non velit et non currat libero arbitrio; sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur et juvetur à Deo.

Ad tertium dicendum, quòd liberum arbitrium est causa sui motûs; quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quòd sit prima causa sui id quod liberum est; sicut nec ad hoc quòd aliquid sit causa alterius, requiritur quòd sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas et voluntarias; et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potiùs hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundùm ejus proprietatem.

Ad quartum dicendum, quòd dicitur « non esse in homine via ejus, » quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest velit, nolit; electiones autem ipsæ sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.

Ad quintum dicendum, quòd qualitas hominis est duplex: una *naturalis*, et alia *superveniens*. Naturalis autem qualitas accipi potest, vel circa partem intellectivam, vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quòd homo est aliqualis qualitate naturali quæ attenditur secundùm intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est,

appétit qui n'est pas soumis au libre arbitre. Par rapport au corps et aux propriétés qui lui sont annexées, l'homme peut être tel également par sa qualité naturelle, en tant qu'il a telle complexion, qu'il est dans une telle disposition, ce qui résulte d'une impression quelconque des causes naturelles, lesquelles ne peuvent agir sur la partie intellective, puisque celle-ci n'est pas l'acte d'un corps. Ainsi donc « tel que chaque homme est, suivant sa qualité corporelle, telle doit être la fin qu'il se propose; » car selon les dispositions où il se trouve sous ce rapport, l'homme est incliné à choisir ou à repousser une chose. Ces inclinations toutefois sont soumises aux lumières de la raison, à laquelle obéit l'appétit inférieur, comme nous l'avons déjà dit. Le libre arbitre ne peut donc en éprouver aucune atteinte. Les qualités adventices sont comme les habitudes et les passions; par elles l'homme est incliné vers une chose plutôt que vers une autre. Ces mêmes inclinations, néanmoins, sont soumises aux lumières de la raison, aussi bien que les qualités qui en sont la cause, dans ce sens qu'il dépend de nous de les acquérir ou de nous en dépouiller par nos dispositions et notre volonté. Il n'y a donc rien qui restreigne notre libre arbitre.

ARTICLE II.

Le libre arbitre est-il une puissance?

Il paroît que le libre arbitre n'est pas une puissance. 1° Le libre arbitre n'est autre chose, en effet, qu'un jugement libre. Or, un jugement désigne un acte et non une puissance. Donc le libre arbitre n'est pas une puissance.

2° Le libre arbitre est appelé une faculté de la volonté et de la raison. Or, le mot faculté désigne la disposition d'une puissance, ce qui est le résultat d'une habitude. Donc le libre arbitre est une habitude. Nous voyons

---

et non subjacet libero arbitrio, ut ex supradictis patet (qu. 82, art. 2). Ex parte verò corporis et virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis naturali qualitate secundùm quod est talis completionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quæ non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quòd non est alicujus corporis actus. Sic igitur « qualis unusquisque est (secundùm corpoream qualitatem) talis finis videtur ei; » quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed istæ inclinationes subjacent judicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est (qu. 81, art. 3). Unde per hæc libertati arbitrii non præjudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passiones, secundum quas aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istæ etiam inclinationes subjacent judicio rationis, et hujusmodi etiam qualitates ei subjacent, in quantum in nobis est tales qualitates acquirere, vel causaliter, vel dispositivè, vel à nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.

ARTICULUS II.

Utrùm liberum arbitrium sit potentia.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd liberum arbitrium non sit potentia. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quàm liberum judicium. Judicium autem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

2. Præterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis (2). Facultas autem nominat facilitatem potestatis, quæ quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 24, quæst. 1, art. 1 et 2; et quæst. 24, *De verit.*, art. 4.
(2) Prout à Magistro *Sent.*, lib. 2, dist. 24, lit. E, § 5, definitur.

que saint Bernard nomme le libre arbitre « une habitude par laquelle l'ame jouit de sa liberté. » Ce n'est donc pas une puissance.

3° Aucune puissance naturelle ne nous est ravie par le péché. Or, le péché nous ravit le libre arbitre ; car saint Augustin dit : « L'homme, par le mauvais usage qu'il a fait du libre arbitre, a perdu ce libre arbitre et s'est perdu lui-même. » Donc le libre arbitre n'est pas une puissance.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, par la raison bien claire que le sujet d'une habitude est toujours une puissance. Or, le libre arbitre est le sujet de la grace, puisque c'est avec le secours de la grace qu'il se détermine pour le bien. Donc le libre arbitre est une puissance.

(Conclusion. — Comme le libre arbitre est ce par quoi les hommes se portent également vers le bien ou vers le mal, il est impossible que le libre arbitre soit une habitude quelconque, ou même une puissance liée à l'habitude ; il est nécessairement une puissance naturelle de l'ame.)

Quoique le libre arbitre semble désigner un acte, dans le sens propre du mot, il faut néanmoins reconnoître que d'après l'usage commun du langage, on nomme libre arbitre le principe même de cet acte, c'est-à-dire la puissance par laquelle l'homme juge avec liberté. Le principe d'un acte, en effet, est toujours en nous une puissance ou une habitude : nous disons que nous connoissons une chose ou par notre science, ou par notre puissance intellective ; il faut donc que le libre arbitre soit ou bien une puissance, ou bien une habitude, ou bien une puissance liée à l'habitude. Or, que le libre arbitre ne soit ni une habitude, ni une puissance liée à l'habitude, c'est ce qu'on peut clairement démontrer de deux manières. Et d'abord s'il étoit une habitude, il faudroit qu'il fût une habitude naturelle, puisqu'il est naturel à l'homme de posséder le libre arbitre. Mais il n'existe en nous aucune habitude naturelle pour les choses soumises au libre arbitre ; car nous sommes naturellement inclinés vers les choses

---

habitus. Bernardus etiam dicit, quod liberum arbitrium est « habitus animæ liber sui. » Non ergo est potentia.

3. Præterea, nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Sed liberum arbitrium tollitur per peccatum ; Augustinus enim dicit, quòd « homo malè utens libero arbitrio, et se perdidit, et ipsum. » Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Sed contra est, quod nihil est subjectum habitus, ut videtur, nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subjectum gratiæ, qua sibi assistente bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

(Conclusio. — Cùm liberum arbitrium sit, quo indifferenter se habent homines ad bene vel male eligendum, impossibile est esse habitum quemdam, vel potentiam cum habitu, sed necessariò potentia quædam animæ naturalis est.)

Respondeo dicendum, quòd quamvis liberum arbitrium nominet quemdam actum secundum propriam significationem vocabuli, secundum tamen communem usum loquendi, *liberum arbitrium* dicimus id quod est hujus actus principium, scilicet quo homo liberè judicat. Principium autem actus in nobis est, et potentia, et habitus. Dicimur enim aliquid cognoscere, et per scientiam, et per intellectivam potentiam ; oportet ergo quòd liberum arbitrium, vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu. Quod autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifestè apparet ex duobus : primò quidem, quia si est habitus, oportet quòd sit habitus naturalis ; hoc enim est naturale homini, quòd sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quæ subsunt libero arbitrio, quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales,

pour lesquelles nous avons une habitude naturelle, comme, par exemple, pour adhérer aux premiers principes; et les choses vers lesquelles nous sommes naturellement inclinés ne sont pas soumises au libre arbitre, comme nous l'avons dit en parlant du désir de la béatitude. Il répugne donc à la notion même du libre arbitre d'en faire une habitude naturelle; et ce seroit aller contre sa nature que d'en faire une habitude non naturelle. Reste donc qu'il n'est une habitude en aucune sorte. Cela se prouve secondement en ce que les habitudes prennent leur nom de ce que nous sommes disposés (*habemur*) à certaines passions ou à certains actes, légitimes ou non, comme il est dit, *Ethic*. II. Par la tempérance, en effet, nous sommes bien disposés par rapport aux concupiscences, et par l'intempérance nous sommes mal disposés. Par la science également nous sommes bien disposés à l'acte intellectuel qui a pour objet la connoissance de la vérité, et par l'habitude contraire nous sommes mal disposés. Mais le libre arbitre peut se porter indifféremment vers le bien ou vers le mal. Il est donc impossible que le libre arbitre soit une habitude, et par conséquent il ne peut être qu'une puissance.

Je réponds aux arguments : 1° L'usage est de désigner la puissance par le nom de l'acte. Et voilà pourquoi le nom de l'acte appelé libre jugement désigne la puissance qui est le principe de cet acte; car si le libre arbitre ne signifioit que l'acte lui-même, il s'ensuivroit que le libre arbitre ne seroit pas toujours dans l'homme.

2° Le mot faculté dé signe quelquefois la puissance disposée à l'acte; et c'est pour cela que le mot faculté rentre dans la définition du libre arbitre. Quant à saint Bernard, il prend l'habitude, non en tant qu'elle est distincte de la puissance, mais en tant qu'elle représente une certaine disposition que l'homme peut avoir pour un acte, ce qui dépend de la puissance

---

naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis. Ea autem ad quæ naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est (qu. 82, art. 1) de appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est quòd sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem ejus est quòd sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quòd nullo modo sit habitus. Secundò hoc apparet, quia habitus dicuntur secundum quos nos habemus ad passiones, vel ad actus benè, vel malè, ut dicitur in II. *Ethic*. Nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias; per intemperantiam autem malè. Per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, dum verum cognoscimus; per habitum autem contrarium, male. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad bene eligendum, vel malè. Unde impossibile est quòd liberum arbitrium sit habitus; relinquitur ergo quod sit potentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd consuetum est potentiam significari nomine actus. Et sic per hunc actum, qui est liberum judicium, nominatur potentia quæ est ejus actus principium; alioquin si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine.

Ad secundum dicendum, quòd facultas nominat, quandoque potestatem expeditam ad operandum. Et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. Bernardus autem accipit habitum non secundum quod dividitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quamdam (1), qua aliquo modo se aliquis habet ad actum. Quod quidem est tam per po-

(1) Sicut et Philosophus intellectum agentem, lib. III, *De anima*, text. 15, *quemdam habitum* vocat, licèt sit potentia; quamvis et non consensu ipso liberum arbitrium se accipere significat Bernardus, ut ex ibi adjunctis patet.

autant que de l'habitude ; car par la puissance l'homme est capable d'opérer, et par l'habitude il est actuellement apte à cette opération, bonne ou mauvaise.

3° L'homme par le péché est dit avoir perdu le libre arbitre, non quant à la liberté naturelle qui le met à l'abri de toute coaction, mais quant à la liberté qui le délivre de la faute et de la douleur. Nous aurons à parler de cette dernière liberté dans le traité de la morale qui formera la seconde partie de cet ouvrage.

ARTICLE III.

Le libre arbitre est-il une puissance appétitive?

Il paroît que le libre arbitre n'est pas une puissance appétitive, mais bien une puissance intellective. 1° Saint Jean Damascène dit en effet, *De fide orth.*, II, 27 : « A la raison se joint immédiatement le libre arbitre. » Or, la raison est une puissance intellective. Donc le libre arbitre l'est de même.

2° On dit libre arbitre comme on diroit libre jugement. Or, juger est un acte de l'intelligence. Donc le libre arbitre est une puissance intellective.

3° Ce qui caractérise éminemment le libre arbitre, c'est le choix. Or le choix semble appartenir à l'intelligence, par la raison que le choix implique la comparaison d'un objet avec un autre, ce qui est le propre de l'intelligence. Donc le libre arbitre est une puissance intellective.

Mais c'est le contraire qu'il faut établir, d'après ce que dit le Philosophe, *Ethic.* III : « Le choix est le désir des choses qui sont en nous. » Or, le désir est un acte de la puissance appétitive. Donc le choix l'est également. Mais le libre arbitre n'existe que dans le choix ; le libre arbitre est donc une puissance appétitive.

---

tentiam, quàm per habitum. Nam per potentiam homo se habet, ut potens operari, per habitum autem, ut aptus ad operandum benè, vel malè.

Ad tertium dicendum, quòd homo, peccando, liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quæ est à coactione, sed quantum ad libertatem quæ est à culpa, et à miseria; de qua infrà in tractatu moralium dicetur in secunda parte hujus operis.

ARTICULUS III.

Utrùm liberum arbitrium sit potentia appetitiva.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva. Dicit enim Damascenus (lib. II. *De fide orth.*, cap. 27), quòd « cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium. » Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

2. Præterea, liberum arbitrium dicitur quasi *liberum judicium.* Sed judicare est actus cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

3. Præterea, ad liberum arbitrium præcipuè pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere; quia electio importat quamdam comparationem unius ad alterum; quod est proprium cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quod « electio est desiderium eorum, quæ sunt in nobis. » Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo et electio. Liberum autem arbitrium est secundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 24, quæst. 1, art. 3; et quæst. 24, *De verit.*, art. 4 et art. 6.

(Conclusion. — Comme l'acte propre du libre arbitre consiste dans le choix, et comme le choix est principalement l'acte de la puissance appétitive, il faut dire absolument que le libre arbitre est lui-même une puissance appétitive.)

Ma réponse est donc que le choix est ce qui caractérise le libre arbitre. Ce qui fait de nous des êtres possédant le libre arbitre, c'est que nous pouvons prendre une chose et en repousser une autre, ce qui est réellement choisir ; on peut donc déterminer la nature du libre arbitre par cette faculté de choisir qui est en nous. Or, le choix ou élection tient en même temps de la puissance intellective et de la puissance appétitive (1). Dans la première se trouve le conseil ou délibération qui nous fait juger une chose préférable à une autre ; et dans la seconde se trouve l'appétit qui nous fait désirer ce que nous avons jugé meilleur. Et voilà pourquoi le Philosophe, *Ethic.* VI, laisse en doute la question de savoir si le choix tient principalement à la puissance intellective ou à la puissance appétitive ; et il finit par dire que « le choix est un acte ou bien de l'intellect appétitif ou bien de l'appétit intellectif. Mais dans le livre troisième du même traité, il incline à l'attribuer à l'appétit intellectif, et il nomme le choix un désir délibéré. La raison en est que l'objet propre du choix est ce qui conduit à un but, et que toute chose de cette nature présente le caractère du bien appelé utile. D'où il suit que le bien, considéré comme utile, étant l'objet de l'appétit, le choix doit nécessairement être attribué d'une manière plus essentielle à l'appétit. Donc le libre arbitre est une puissance appétitive.

Je réponds aux arguments : 1° Les puissances appétitives suivent ou

(1) On est toujours sûr de voir s'éclaircir et se dissiper dans la discussion ce qu'il y a parfois d'obscur et en apparence de trop absolu dans la proposition. Il en est du libre arbitre comme du jugement : les philosophes sont divisés entre eux sur la question de savoir si le jugement appartient à l'intelligence ou bien à la volonté. La même question devoit se présenter touchant le libre arbitre qui n'est, comme nous l'avons vu, qu'une sorte de jugement. Saint Thomas résout ces deux questions ensemble en montrant que le libre arbitre tient à la fois de la puissance intellective et de la puissance appétitive.

(Conclusio. — Cùm proprius actus liberi arbitrii sit electio, ipsaque electio principaliter actus sit appetitivæ virtutis, oportet liberum arbitrium esse potentiam appetitivam.)

Respondeo dicendum, quòd proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere alio recusato, quod est eligere, et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrit aliquid ex parte cognitivæ virtutis, et aliquid ex parte appetitivæ. Ex parte quidem cognitivæ requiritur consilium, per quod dijudicatur quid sit alteri præferendum. Ex parte autem appetitivæ requiritur quòd appetendo acceptetur id quod per consilium dijudicatur. Et ideo Aristoteles in VI. *Ethic.* sub dubio relinquit, utrum principaliùs pertineat electio ad vim appetitivam vel ad vim cognitivam ; dicit enim quod electio vel est *intellectus appetitivus*, vel *appetitus intellectivus*. Sed in III. *Eth.* in hoc magis declinat quod sit *appetitus intellectivus*, nominans electionem *desiderium consiliabile*. Et hujus ratio est, quia proprium objectum electionis est illud quod est ad finem ; hoc autem in quantum hujusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile. Unde, cum bonum, in quantum hujusmodi, sit objectum appetitus, sequitur quòd electio sit principaliter actus appetitivæ virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd potentiæ

accompagnent les puissances compréhensives. Et c'est pour cela que saint Jean Damascène dit que « à la suite de la raison marche immédiatement le libre arbitre. »

2° Le jugement est comme la conclusion ou détermination qui suit le conseil. Or, cette conclusion tient, ou bien le conseil aboutit à une décision, par les lumières de la raison d'abord, et par l'acceptation de l'appétit ensuite. « Nous jugeons d'après la délibération de notre esprit, dit le Philosophe, et nous désirons d'après notre jugement. » Et c'est ainsi que le choix lui-même est appelé une sorte de jugement ; d'où lui vient le nom de libre arbitre.

3° Cette sorte de comparaison que le choix suppose toujours, appartient à la délibération préalable, qui est elle-même du ressort de la raison, quoique l'appétit ne puisse par lui-même faire aucune comparaison ; en tant néanmoins qu'il est mû par la puissance intellective capable de comparer, il porte en lui comme un reflet de ce pouvoir, puisqu'il choisit une chose de préférence à une autre.

ARTICLE IV.

Le libre arbitre est-il une puissance différente de la volonté?

Il paroît que le libre arbitre est une puissance autre que la volonté. 1° D'après saint Jean Damascène, *De fide orth.*, II, 22, « le sens du mot θέλησις est autre que celui du mot βούλησις. » Le premier signifie volonté, et le second paroît signifier libre arbitre ; et la raison qu'il en donne, c'est que ce dernier mot désigne la volonté en tant qu'elle s'applique à un objet, par comparaison et de préférence à un autre (1). Donc le libre arbitre n'est pas la même puissance que la volonté.

(1) Cette distinction, que saint Thomas confirme plus loin par sa réponse, repose en effet sur le sens étymologique et radical des deux mots θέλησις et βούλησις. Nous avons lu dans des livres réputés savants et sérieux que saint Thomas ne connoissoit pas la langue grecque.

---

appetitivæ comitantur apprehensivas. Et secundum hoc dicit Damascenus, quòd « cum rationali confestim concomitatur liberum arbitrium. »

Ad secundum dicendum, quòd judicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium primò quidem per sententiam rationis, et secundò per acceptationem appetitus. Unde Philosophus dicit in III. *Ethic.*, quòd « ex *consiliari* judicantes desideramus secundum consilium. » Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam judicium, à quo nominatur liberum arbitrium.

Ad tertium dicendum, quòd ista collatio, quæ importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium præcedens, quod est rationis. Appetitus enim quamvis non sit collativus, tamen in quantum à vi cognitiva conferente movetur, habet quamdam collationis similitudinem, dum unum alteri præoptat.

ARTICULUS IV.

Utrùm liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate. Dicit enim Damascenus in lib. II. (*De fide orth.*, cap. 22), quod aliud est θέλησις, aliud verò βούλησις. Θέλησις autem est voluntas, βούλησις autem videtur arbitrium liberum, quia βούλησις secundum ipsum est voluntas quæ est circa aliquid quasi unius per comparationem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate.

2° Les puissances se distinguent par les actes. Or, le choix qui est l'acte du libre arbitre diffère de la volonté; car, selon ce qui est dit, *Ethic.* III, « la volonté se rapporte à la fin, tandis que le choix tombe sur les choses qui conduisent à la fin. » Donc le libre arbitre est une puissance différente de la volonté.

3° La volonté est l'appétit intellectif. Or, dans l'intellect il y a deux sortes de puissance : la puissance active et celle que nous avons nommée possible. Il faut donc aussi que dans l'appétit intellectif il ait une autre puissance que la volonté, et cette puissance ne sauroit être que le libre arbitre. Donc le libre arbitre est une autre puissance que la volonté.

Mais saint Jean Damascène établit le contraire dans le livre troisième de l'ouvrage cité plus haut, où il dit formellement que « le libre arbitre n'est autre chose que la volonté. »

(Conclusion. — De même que la raison et l'intellect forment une seule puissance et non deux; de même le libre arbitre et la volonté sont une seule et même puissance, et non deux puissances distinctes.)

Selon un principe déjà posé, les puissances appétitives doivent nécessairement être en rapport avec les puissances intellectives. Le rapport qui existe entre l'intellect et la raison dans la partie compréhensive ou intellective de l'ame, doit également exister dans l'appétit intellectif entre la volonté et le libre arbitre, ce dernier n'étant que la faculté de choisir, comme cela ressort de sa nature, de ses objets et de ses actes. Connoître, en effet, signifie une simple acceptation d'une chose quelconque par notre esprit; aussi dit-on proprement que les principes connus par eux-mêmes et sans comparaison préalable, sont simplement connus. Raisonner c'est à proprement parler procéder de la connoissance d'une chose à la connois-

On dit également dans les mêmes livres et sur des chaires fort respectables que saint Thomas ne connoissoit pas Platon. Nous avons déjà pu juger de la vérité de cette observation; mais c'est peu en comparaison de ce qui nous reste à voir dans la Somme théologique.

---

2. Præterea, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed electio, quæ est actus liberi arbitrii, est aliud à voluntate, ut dicitur in III. *Ethic.*, quia « voluntas est de fine, electio autem de iis quæ sunt ad finem. » Ergo liberum arbitrium est alia potentia à voluntate.

3. Præterea, voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectus sunt duæ potentiæ, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse aliqua potentia præter voluntatem, et hæc non videtur esse, nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia præter voluntatem.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in III. (*De fide orth.*, cap. 14), quòd « liberum arbitrium nihil aliud est quàm voluntas. »

(Conclusio. — Sicut ratio et intellectus non duæ, sed una potentia sunt; ita voluntas et liberum arbitrium non duæ, sed una tantum potentia sunt.)

Respondeo dicendum, quòd potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut suprà dictum est (1). Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivæ se habent intellectus et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quàm vis electiva, et hoc patet ex habitudine, et objectorum, et actuum. Nam *intelligere* importat simplicem acceptionem alicujus rei; unde intelligi dicuntur propriè principia, quæ sine collatione per seipsa cognoscuntur; *ratiocinari* autem propriè est

(1) Tum quæst. 64, art. 2; tum quæst. 80, art. item 2.

sance d'une autre; aussi notre raisonnement ne tombe-t-il que sur des conclusions qui nous sont manifestées en vertu des principes. De même, en parlant de l'appétit, vouloir indique seulement le désir d'une chose, et c'est pour cela qu'on dit que la volonté s'applique à la fin, laquelle est désirée pour elle-même. Mais choisir, c'est désirer une chose pour en obtenir une autre, et voilà pourquoi le choix ne tombe réellement que sur les moyens qui conduisent à la fin (1). Or, comme dans les choses intellectives la conclusion dépend du principe, puisque c'est en vertu du principe que nous admettons la conclusion; dans les choses appétitives les moyens sont également subordonnés à la fin, puisque c'est à cause d'elle que nous les désirons. Il suit donc évidemment de là que la volonté est, par rapport à la force élective, appelée libre arbitre, comme l'intellect par rapport à la raison. Mais nous avons déjà démontré que comprendre et raisonner sont du ressort de la même puissance, comme, par exemple, se reposer et se mouvoir. Donc vouloir et choisir sont également du ressort de la même puissance. Donc ultérieurement la volonté et le libre arbitre ne forment pas deux puissances, mais une seule.

Je réponds aux arguments : 1° Le mot βούλησις se distingue du mot θέλησις, non par la diversité des puissances, mais par la différence des actes.

2° Le choix et la volonté, cette dernière étant prise pour le vouloir même, sont des actes différents, mais appartenant à une même puissance, de même que connoître et raisonner, comme nous venons de le dire.

3° L'intellect doit être considéré comme moteur, par rapport à la volonté; et voilà pourquoi il ne faut pas distinguer dans la volonté l'agent et le possible.

(1) Ces rapports établis entre les actes ou procédés des diverses puissances de l'ame nous semblent admirables. Ils impliquent, à notre avis, une démonstration en quelque sorte intrinsèque de la vérité, comme de la beauté des théories qui les mettent en évidence. On a pu remarquer bien souvent combien les aperçus de ce genre sont fréquents et lumineux dans la méthode du docteur angélique.

---

devenire ex uno in cognitionem alterius; unde propriè de conclusionibus ratiocinamur, quæ ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitus, *velle* importat simplicem appetitum alicujus rei, unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur; *eligere* autem est appetere aliquid propter alterum consequendum, unde propriè est eorum quæ sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur; ita in appetitivis se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, quæ propter finem appetuntur. Unde manifestum est quòd sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est, ad liberum arbitrium. Ostensum est autem suprà (qu. 70, art. 8), quod ejusdem potentiæ est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri; unde etiam ejusdem potentiæ est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duæ potentiæ, sed una.

Ad primum ergo dicendum, quod βούλησις distinguitur à θέλησις, non propter diversitatem potentiarum, sed propter differentiam actuum.

Ad secundum dicendum, quod electio et voluntas, id est, ipsum *velle*, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam; sicut etiam *intelligere* et *ratiocinari*, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd intellectus comparatur ad voluntatem ut movens; et ideo non oportet in voluntate distinguere *agens* et *possibile*.

QUESTION LXXXIV.

De la connoissance de l'ame par rapport aux choses corporelles.

Pour faire suite à ce que nous avons dit, il est naturel que nous traitions maintenant des actes et des habitudes de l'ame en ce qui regarde ses puissances intellectives et ses puissances appétitives ; car les autres puissances ne rentrent pas directement dans le domaine de la théologie. Quant aux actes et aux habitudes de la partie appétitive, comme ils font partie de la morale, nous les renverrons à la seconde partie de cet ouvrage, qui sera tout entière consacrée à la morale. Nous ne nous occuperons donc en ce moment que des actes et des habitudes de la partie intellective ; et nous parlerons séparément des actes d'abord, et des habitudes ensuite. Voici comment nous procéderons en traitant des actes : nous aurons à considérer, premièrement, quel est le mode d'intelligence de l'ame tant qu'elle est unie au corps ; secondement, quel est le mode d'intelligence de l'ame quand elle est séparée du corps. La première considération se divisera elle-même en trois parties : et d'abord il faut étudier comment l'ame connoît les êtres matériels placés au-dessous d'elle, puis comment elle se connoît elle-même avec les choses qui sont en elle, et enfin comment elle connoît les substances immatérielles qui sont placées au-dessus d'elle.

Touchant la connoissance des êtres corporels, trois choses sont à étudier : la première, c'est le moyen par lequel l'ame connoît ces êtres ; la seconde, c'est la manière et l'ordre qu'elle suit dans cette connoissance ; et la troisième enfin, c'est le degré où cette connoissance peut parvenir (1). Or, sur

(1) Ici s'ouvre une des discussions les plus difficiles, il faut l'avouer, mais aussi les plus grandes et les plus belles que le docteur angélique ait jamais abordées dans le domaine de la philosophie. Cette discussion tient, d'une part, aux phénomènes les plus curieux et les plus généraux de l'intelligence humaine, il faut ajouter, à l'essence même de l'ame, comme à ses rapports avec la vérité ; elle tient, d'autre part, à la base de tous les systèmes philosophiques qui ont obtenu influence et crédit au sein de l'humanité, et par conséquent à l'his-

---

QUÆSTIO LXXXIV.

De animæ cognitione respectu corporalium, in octo articulos divisa.

Consequenter considerandum est de actibus et habitibus animæ, quantum ad potentias intellectivas et appetitivas ; aliæ enim potentiæ non pertinent directè ad considerationem theologi Actus autem et habitus appetitivæ partis ad considerationem moralis scientiæ pertinent ; et ideo in secunda parte hujus operis de eis tractabitur, in qua considerandum est de morali materia. Nunc autem de actibus et habitibus intellectivæ partis agetur. Primò quidem de actibus. Secundò autem de habitibus. In consideratione verò actuum hoc modo procedemus. Primò namque considerandum est quomodo intelligit anima corpori conjuncta. Secundò quomodo intelligit à corpore separata. Prima autem consideratio erit tripartita. Primò namque considerabitur quomodo anima intelligit corporalia quæ sunt infra ipsam. Secundò, quomodo intelligit seipsam, et ea quæ in ipsa sunt. Tertio, quomodo intelligit substantias immateriales, quæ sunt supra ipsam.

Circa cognitionem verò corporalium tria consideranda occurrunt. Primò quidem, per quid ea cognoscit. Secundò, quomodò et quo ordine. Tertiò, quid in eis cognoscit.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm

le premier point, huit questions se présentent : 1° L'ame connoît-elle les corps par son intellect? 2° Les connoît-elle par son essence, ou bien par certaines espèces? 3° Si c'est par des espèces, les espèces de toutes les choses intelligibles sont-elles innées dans l'ame? 4° Ces espèces émanent-elles de certaines formes immatérielles et séparées? 5° Notre ame voit-elle dans les raisons éternelles tout ce qu'elle comprend? 6° Acquiert-elle par les sens ses connoissances intelligibles? 7° L'intellect peut-il comprendre en réalité, au moyen des espèces intelligibles qui sont en son pouvoir, sans avoir besoin de se tourner vers les images extérieures? 8° Le jugement de l'intellect est-il empêché par ce qui entrave les forces sensitives?

ARTICLE I.

L'ame connoît-elle les corps par son intellect?

Il paroît que l'ame ne connoît pas les corps par l'intellect. 1° Saint Augustin dit, *Solil.*, II, 4 : « L'intellect ne peut comprendre les corps ni rien de corporel, ces objets peuvent seulement être perçus par les sens. » Il dit encore ailleurs, *Super Gen. ad litt.*, XII, 25 : « La vision intellectuelle n'a lieu que par rapport aux choses qui sont dans notre ame par leur propre essence. » Or, il ne peut en être ainsi des corps. Donc l'ame ne peut les connoître par son intellect.

toire de toutes les écoles de philosophie. Comment notre ame connoît-elle le monde des corps et le monde des intelligences, comment se connoît-elle elle-même? question également importante par elle-même et par son influence sur toutes les branches de la philosophie et de la théologie, par les travaux et les controverses dont elle a été l'objet. Toutes les sciences physiques, métaphysiques et morales, toutes les méthodes d'enseignement, toutes les théories sur la certitude en particulier, s'y rattachent de la manière la plus immédiate. Platon, Aristote, Pythagore et la plupart des philosophes de l'antiquité; Descartes, Bacon, Leibnitz, Bossuet, Mallebranche et les plus grands génies des temps modernes; Bonald, Hégel, Reid, et plusieurs autres grands esprits que nous pouvons regarder comme nos contemporains, ont agité cette question fondamentale avec une persistance et une ardeur qui montrent déjà à quel point elle mérite de préoccuper tout esprit désireux et capable de s'appliquer à la recherche de la vérité. On voudra connoître la solution de saint Thomas et ses réponses aux systèmes contraires. Aussi laisserons-nous plus que jamais la parole, comme l'on dit, au docteur angélique, en avertissant seulement le lecteur que rien ne doit être négligé dans ses puissantes déductions, si l'on ne veut s'exposer à les critiquer faute de les avoir comprises.

---

anima cognoscat corpora per intellectum. 2° Utrùm intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species. 3° Si per aliquas species, utrùm species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatæ. 4° Utrùm effluant in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis. 5° Utrùm anima nostra omnia quæ intelligit videat in rationibus æternis. 6° Utrùm cogitationem intelligibilem acquirat à sensu. 7° Utrùm intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. 8° Utrùm judicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virtutum.

ARTICULUS I.

Utrùm anima cognoscat corpora per intellectum.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd anima non cognoscat corpora per intellectum. Dicit enim Augustinus in II. *Solil.* (cap. 4), quod « corpora intellectu comprehendi non possunt, nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest. » Dicit etiam XII. *Super Gen. ad lit.* (cap. 25), quod « visio intellectualis est eorum quæ sunt per essentiam suam in anima; » hujusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2° L'intellect est par rapport aux choses sensibles comme le sens par rapport aux choses intelligibles. Or, par le sens l'ame ne peut en aucune façon connoître les choses spirituelles ou intelligibles. Donc elle ne peut non plus par l'intellect connoître les choses corporelles ou sensibles.

3° L'intellect s'applique seulement aux êtres nécessaires et subsistant toujours dans la même forme. Or, tous les corps sont essentiellement mobiles et changeants. Donc l'ame ne peut les connoître par l'intellect.

Mais ce qui prouve le contraire, c'est que la science réside dans l'intellect. Si donc l'intellect ne peut connoître les corps, il s'ensuit que les corps ne peuvent être l'objet d'aucune science, et ce seroit anéantir d'un coup la science naturelle qui traite essentiellement des corps mobiles.

(Conclusion. — L'ame par l'intellect connoît les corps d'une connoissance immatérielle, universelle et nécessaire.)

Pour démontrer cette vérité et la rendre évidente, il faut d'abord observer que les premiers philosophes qui s'appliquèrent à rechercher la nature des choses, étoient persuadés que rien n'existoit dans le monde, si ce n'est les corps. Or, comme ils voyoient que tous les corps étoient mobiles et dans un perpétuel état de changement, ils en conclurent que l'homme ne pouvoit avoir aucune certitude de la vérité des choses; car ce qui est emporté par un mouvement incessant, ne peut être saisi d'une manière certaine, par la raison qu'il nous échappe avant que nous ayons pu en porter un jugement. Héraclite, cité par Aristote, *Metaph.*, IV, 22, disoit : « Il n'est pas possible de toucher deux fois l'eau courante du fleuve. » Mais Platon, s'élevant contre les principes posés avant lui et voulant sauvegarder en nous une connoissance certaine de la vérité par le moyen de l'intellect, admit en dehors des êtres matériels un autre genre d'êtres affranchis de la matière et du mouvement, êtres qu'il nommoit espèces ou idées, et qui en se communiquant à chacun des êtres particuliers et sensibles, le cons-

---

2. Præterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quæ sunt intelligibilia. Ergo nec per intellectum potest cognoscere corpora, quæ sunt sensibilia.

3. Præterea, intellectus est necessariorum et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

Sed contra est, quod scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quod nulla scientia sit de corporibus. Et sic peribit scientia naturalis, quæ est de corpore mobili.

(Conclusio. — Anima per intellectum cognoscit corpora immateriali, universali et necessaria cognitione.)

Respondeo dicendum, ad evidentiam hujus quæstionis, quòd primi Philosophi, qui de naturis rerum inquisierunt, putaverunt nihil esse in mundo præter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, existimaverunt quod nulla certitudo de rerum veritate haberi posset à nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia priùs labitur quam mente dijudicetur; sicut Heraclitus dixit, quod « non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere, » ut recitat Philosophus in IV. *Metaph.* (text. 22). His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis à nobis per intellectum haberi, posuit præter ista corporalia aliud genus entium à materia et motu separatum, quod nominabat *species*, sive *ideas*, per quarum participationem unumquodque istorum singularium, et

tituent, suivant cette théorie, dans sa nature d'homme, de cheval ou de tout autre être quelconque. Les sciences, les définitions, tout ce qui implique en un mot un acte de l'intelligence, ne se rapportoient pas, dans la pensée de ce philosophe, à ces êtres corporels et sensibles, mais s'appliquoient aux idées immatérielles et séparées, de telle sorte que l'ame ne comprend pas précisément les corps, mais bien les espèces supérieures de ces corps.

L'erreur de Platon se démontre de deux manières : elle se démontre d'abord en ce que ces espèces étant immatérielles et immobiles, les sciences ne comprendroient plus la connoissance de la matière et du mouvement, ce qui est néanmoins l'objet propre des sciences naturelles; il n'y auroit plus également de démonstration par les causes motrices et matérielles. Cette erreur se démontre en second lieu en ce qu'il est évidemment ridicule que, quand il s'agit d'obtenir la notion de choses qui nous sont manifestes, on présente à notre esprit d'autres êtres qui ne peuvent nullement être la substance de ces choses, puisqu'ils en diffèrent quant à l'être même; d'où il suit que la connoissance de ces substances séparées ne pourroit nous être d'aucune utilité, quand il s'agit de porter un jugement sur les êtres sensibles et matériels. L'erreur de Platon me semble venir de ce que ce philosophe ayant pour principe que toute connoissance s'acquiert par voie de similitude, il pensoit que la forme de l'objet connu doit nécessairement se trouver dans le sujet qui connoît, sans altération et sans changement. Considérant en outre que la forme de la chose comprise se trouve dans l'intellect d'une manière universelle, immatérielle et immobile, ce qui ressort de l'opération même de l'intellect qui comprend, en effet, d'une manière universelle et par une sorte de nécessité; sachant enfin que le mode de l'action est déterminé par la forme de l'agent, il en concluoit que les choses comprises d'une telle manière, c'est-à-dire d'une manière immatérielle et immobile, devoient nécessairement être telles en elles-mêmes. Mais cette conclusion n'étoit nullement rigoureuse; car

---

sensibilium dicitur vel homo, vel equus, vel aliquid hujusmodi. Sic ergo dicebat, scientias et diffinitiones, et quicquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia et separata, ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas. Sed hoc dupliciter apparet falsum. Primò quidem, quia cùm illæ species sint immateriales, et immobiles, excluderetur à scientiis cognitio motus, et materiæ (quod est proprium scientiæ naturalis) et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundò, quia derisibile videtur, ut cum rerum, quæ nobis manifestæ sunt, notitiam quærimus, alia entia in medium afferamus, quæ non possunt esse eorum substantiæ, cùm ab eis differant secundum *esse;* et sic illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus judicare possemus. Videtur autem ex hoc Plato deviare à veritate, quia cùm æstimaret omnium cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente, eo modo quo est in cognito. Consideravit autem quod forma rei intellectæ est in intellectu universaliter, et immaterialiter, et immobiliter; quod ex ipsa operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter, et per modum necessitatis cujusdam, modus enim actionis est secundum modum formæ agentis. Et ideo existimavit quod oporteret res intellectus hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter. Hoc autem necessarium non est; quia etiam in ipsis sensibilibus videmus quod

même dans les choses matérielles nous voyons que de l'une à l'autre la forme change et varie; ainsi l'une présente une blancheur plus intense que l'autre; chez l'une la blancheur est accompagnée de la douceur, tandis que c'est le contraire chez l'autre. On peut comprendre par là comment la forme d'un objet sensible peut être d'une telle manière dans l'objet même placé hors de nous, et d'une telle autre manière dans notre sens; car le sens reçoit les formes et non la matière des objets sensibles, comme la couleur de l'or, par exemple, et non l'or lui-même. C'est ainsi que l'intellect reçoit les espèces des corps, et les reçoit d'une manière immatérielle et immobile, conformément à sa nature, quoiqu'elles soient en elles-mêmes matérielles et mobiles; et cela d'après ce principe que «l'objet reçu est dans le sujet qui reçoit d'après la forme de ce dernier.» Nous pouvons conséquemment affirmer que l'ame, par le moyen de l'intellect, connoît les êtres corporels d'une connoissance immatérielle, universelle et nécessaire.

Je réponds aux arguments : 1° La parole de saint Augustin qui se trouve citée dans la première objection, doit être entendue des moyens par lesquels l'intellect connoît, et non des choses mêmes qu'il connoît. Il connoît en effet les corps par sa propre puissance, et non par le moyen des corps eux-mêmes. Ce n'est pas non plus par une ressemblance matérielle et corporelle, mais bien par des espèces immatérielles et intelligibles, lesquelles peuvent par elles-mêmes se trouver dans notre ame.

2° Il ne faut pas dire, selon la pensée de saint Augustin, *De Civit. Dei*, XXII, 29, que « l'intellect connoît seulement les choses spirituelles, de même que le sens connoît les seuls êtres corporels; » car il suivroit de là que Dieu et les anges ne connoissent pas les corps. Et la raison de cette différence qu'il faut établir entre le sens et l'intellect, c'est qu'une puissance inférieure ne peut s'élever aux choses qui sont du ressort d'une puissance supérieure, tandis que celle-ci embrasse d'une manière éminente ce qui est l'objet d'une puissance inférieure.

---

forma alio modo est in uno sensibilium quam in altero; putà cùm in uno est albedo intentior, in alio remissior, et cum in uno albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re quæ est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quæ sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter, et immobiliter secundum modum suum. Nam « receptum est in recipiente per modum recipientis. » Dicendum est ergo, quòd anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessaria.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit; non autem quantum ad ea quæ intellectus cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas, sed per species immateriales et intelligibiles, quæ per sui essentiam in anima esse possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit XXII. *De Civit. Dei* (cap. 29). Non est dicendum, quòd sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia; quia sequeretur quòd Deus et angeli corporalia non cognoscerent. Hujus autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea quæ sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quæ sunt inferioris virtutis, excellentiori modo operatur.

3° Tout mouvement suppose une chose immobile. Quand la transmission, en effet, a lieu par rapport à une qualité, c'est la substance qui reste immobile, et quand c'est la forme substantielle qui est transmise, c'est la matière qui reste immobile. Dans les choses mobiles il demeure toujours certaines habitudes d'immobilité. Quoique Socrate ne soit pas toujours assis, il est toujours et immuablement vrai de dire que lorsqu'il est assis il est immobile, quant au lieu qu'il occupe. Rien n'empêche donc que nous possédions une science immobile concernant les objets mobiles.

ARTICLE II.

L'ame connoît-elle les corps par sa propre essence?

Il paroît que l'ame connoît les corps par son essence. 1° Saint Augustin dit, *De Trin.*, X, 5 : « L'ame enlève et dérobe les images des corps pour les façonner ensuite en elle-même et d'elle-même ; car pour les former elle donne quelque chose de sa propre substance. » Mais par les images des corps le saint docteur entend les corps eux-mêmes. Donc c'est par son essence, par laquelle et de laquelle sont formées de semblables images, que l'ame connoît les corps.

2° Le Philosophe, *De anima*, III, dit : « L'ame est en quelque sorte toutes choses. » Or, comme un semblable est connu par son semblable, c'est par elle-même que l'ame connoît les corps.

3° L'ame est supérieure aux créatures corporelles. Or, les choses inférieures sont dans les êtres supérieurs d'une manière plus éminente encore qu'en elles-mêmes, selon la pensée de saint Denis. Donc toutes les créa-

---

Ad tertium dicendum, quòd omnis motus supponit aliquid immobile. Cum enim transmutatio fit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cùm transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines. Sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum, quòd quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

ARTICULUS II.

Utrùm anima per essentiam suam corporalia intelligat.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd anima per essentiam suam corporalia intelligat. Dicit enim Augustinus X. *de Trin.* (cap. 5), quòd « anima imagines corporum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa; dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ (2). » Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de qua eas format, cognoscit corporalia.

2. Præterea, Philosophus dicit in III. *De anima* (text. 37), quòd « anima quodammodo est omnia. » Cùm ergo simile simili cognoscatur, videtur quod anima per seipsam corporalia cognoscat.

3. Præterea, anima est superior corporalibus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quàm in seipsis, ut Dionysius dicit (3). Ergo omnes creaturæ corporeæ

(1) De his etiam, quæst. 10, *De verit.*, art. 4.

(2) Subjungit porrò : *Servat autem aliquid quo libere de specie talium imaginum indicet; et hoc est magis mens, id est rationalis intelligentia*, etc.

(3) Sic nempe de angelis quos et *mentes divinas* vocat, lib. *De cœlest. hierarch.*, cap. 12, § 2, quòd sicut *sacrosanctas inferiorum proprietates primi continent eminenter, ita ultimi quoque superiorum proprietates, licèt inferiori gradu participant* : sed hoc eadem proportione de anima dicendum.

tures corporelles existent dans notre ame d'une manière plus éminente qu'elles n'existent en elles-mêmes. L'ame peut donc connoître les êtres corporels par sa propre substance.

Mais le contraire doit être établi, d'après saint Augustin, *De Trin.*, IX, 3 : « L'ame, dit-il, obtient la connoissance des choses corporelles par les sens du corps. » Mais l'ame elle-même ne sauroit être perçue par les sens. Ce n'est donc pas par sa substance que l'ame connoît les êtres corporels.

(Conclusion. — Dieu seul, par la raison qu'il est virtuellement toutes choses, les connoît toutes par son essence ; mais l'ame humaine ne connoît rien par son essence.)

Il faut d'abord avouer que les anciens philosophes admettoient que l'ame connoissoit les corps par son essence ; car ils avoient tous en général pour principe qu'un « semblable n'est connu que par son semblable ; » et ils en concluoient que la forme de l'objet connu demeure toujours la même en passant dans le sujet de cette connoissance. Mais le contraire fut professé par les platoniciens. Platon reconnoissant, en effet, que l'ame intellective est immatérielle et qu'elle connoît les choses d'une manière immatérielle, pensa également que les formes des objets connus subsistoient dans un état immatériel. Les philosophes naturalistes qui l'avoient précédé, voyant que les choses connues étoient pour la plupart corporelles et matérielles, en concluoient que ces choses existoient aussi d'une manière matérielle dans l'ame qui les connoît. Voilà pourquoi, comme il falloit maintenir l'ame en possession de tout connoître, ils établirent que l'ame avoit dans sa nature quelque chose de commun avec tous les êtres. Et comme la nature d'un être émanant des principes se compose de ces principes mêmes, ils firent de l'ame un véritable principe ; de telle sorte que celui qui voyoit dans le feu le principe de toutes choses, considéroit l'ame comme ayant la nature du feu ; et les autres en faisoient de même par rapport à l'air ou à l'eau. Empédocle, qui admettoit quatre éléments matériels et deux éléments

---

nobiliori modo existunt in ipsa essentia animæ quàm in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

Sed contra est, quod Augustinus dicit IX. *De Trin.* (cap. 3), quòd « mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit. » Ipsa autem anima non est cognòscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

(Conclusio. — Solus Deus cùm sit virtualiter omnia, cognoscit per essentiam suam omnia, anima autem nulla per essentiam cognoscit.)

Respondeo dicendum, quòd antiqui Philosophi posuerunt quòd anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quòd « simile simili cognoscitur. » Existimabant autem quòd forma cogniti sit in cognoscente, eo modo quo est in re cognita. E contrario tamen Platonici posuerunt. Plato enim quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse, et immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere. Priores verò naturales, quia considerabant res cognitas esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitas etiam in anima cognoscente materialiter esse; et ideo, ut animæ attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus, et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animæ naturam principii; ita quod qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de natura ignis, et similiter de aere et aqua. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam.

moteurs, disoit que « l'ame étoit composée de tous ces divers éléments. » Voyant ainsi toutes choses comme existant matériellement dans l'ame, on admettoit que toutes les connoissances de l'ame étoient quelque chose de matériel, et l'on n'établissoit plus aucune différence entre l'intellect et le sens.

Mais cette opinion doit être repoussée; en premier lieu, parce que, dans le principe matériel dont ces philosophes parloient, il n'y a d'émanation de principes qu'en puissance. Or, une chose n'est pas connue en tant qu'elle est en puissance, elle l'est seulement en tant qu'elle est en acte, comme cela résulte des principes établis par Aristote, *Metaph.*; d'où il suit que la puissance elle-même ne peut être connue que par l'acte. Il ne suffiroit donc pas d'attribuer à l'ame la nature des principes pour qu'elle fût apte à tout connoître; il faudroit, en outre, qu'elle possédât la nature et la forme de chaque effet en particulier, des os, par exemple, de la chair et des autres corps semblables. C'est l'argument d'Aristote contre Empédocle, *De anima*, I, 5. En second lieu, s'il falloit que la chose connue existât matériellement dans le sujet qui la connoît, il n'y auroit plus de raison pour que les êtres qui existent matériellement hors de l'ame fussent privés de connoissance; si c'est par le feu que l'ame connoît le feu, le feu qui existe hors de l'ame connoîtra également le feu. Il suit donc de tout cela que les objets matériels connus devroient exister non pas matériellement, mais bien plutôt immatériellement, dans le sujet qui les connoît. Et la raison en est que l'acte de la connoissance s'étend aux choses qu sont placées hors du sujet qui connoît, puisque nous connoissons les choses qui sont placées hors de nous; tandis que par la matière la forme d'une chose est délimitée dans un objet particulier. D'où il résulte évidemment que la nature même de la connoissance est exclusive de tout ce qui est matériel. Il en résulte encore, par conséquent, que les êtres qui ne reçoivent que les formes des choses matérielles ne sont en aucune façon doués de connoissance; telles sont, par exemple, les plantes, comme le remarque

---

Et ita cùm res materialiter in anima ponerent, posuerunt omnem cognitionem animæ *materialem* esse, non discernentes inter intellectum et sensum. Sed hæc opinio improbatur : primò quidem, quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentia. Non autem cognoscitur aliquid secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu, ut patet in IX. *Metaph.*; unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuere animæ principiorum naturam, ad hoc quòd omnia cognosceret, nisi inessent ei naturæ et formæ singulorum effectuum; putà ossis et carnis et aliorum hujusmodi, ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in I. *De anima* (text. 5). Secundò, quia si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset, quare res, quæ materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent; putà si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam qui est extra animam, ignem cognosceret. Relinquitur ergo quod oporteret materialia cognita in cognoscente existere non materialiter, sed magis immaterialiter. Et hujus ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quæ sunt extra cognoscentem; cognoscimus enim etiam ea quæ extra nos sunt; per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est, quòd ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideo, quæ non recipiunt formas nisi materialium nullo modo sunt cognoscitiva;

Aristote, *De anima*, III. Plus même un être possède d'une manière immatérielle la forme de la chose connue, plus il la connoît parfaitement. Voilà pourquoi l'intellect qui détache la forme ou espèce, non-seulement de la matière, mais encore des conditions matérielles qui individualisent l'objet, connoît cet objet plus parfaitement que le sens, puisque le sens reçoit la forme de l'objet connu, indépendamment de la matière sans doute, mais non indépendamment des conditions matérielles. Et c'est pour cela que parmi les sens la vue est celui qui participe le plus à la connoissance, comme étant le moins matériel, ainsi que nous l'avons dit ailleurs; et parmi les intellects celui-là est le plus parfait qui est le plus affranchi de la matière.

De tout cela il résulte évidemment que s'il est un intellect qui connoisse toutes choses par son essence, il faut que cette essence possède toutes choses en elles-mêmes d'une manière immatérielle, à peu près comme les anciens vouloient que l'essence de l'ame fût réellement composée des principes de tous les êtres matériels, afin de pouvoir tout connoître. Mais il n'appartient qu'à Dieu de tout comprendre immatériellement par son essence; tout est en lui, ainsi que les effets préexistent virtuellement dans leur cause. Dieu seul, par conséquent, connoît tous les êtres par son essence, ce que ne peuvent faire ni l'ame humaine ni l'ange lui-même.

Je réponds aux arguments : 1° Dans le texte cité, saint Augustin parle de la vue de l'imagination, vue qui n'a lieu que par les images des corps. Or l'ame, pour former ces images, donne, en effet, quelque chose de sa propre substance, dans ce sens que le sujet se prête lui-même à recevoir une certaine forme. C'est ainsi que l'ame fait d'elle-même ces sortes d'images; non certes que l'ame ou quelque chose de l'ame se transforme en telle ou telle image, mais uniquement comme l'on dit du corps qu'il devient un objet coloré à raison de la couleur qu'il a reçue. Ce que le saint docteur ajoute prouve bien que tel est le sens de ses paroles. Il dit que

---

sicut plantæ, ut dicitur in II. lib. *De anima* (text. 124). Quantò autem aliquid immaterialiùs habet formam rei cognitæ, tantò perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solùm à materia, sed etiam à materialibus conditionibus individuantibus, perfectiùs cognoscit quam sensus, qui accipit formam rei cognitæ sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus *visus* est magis cognoscitivus, quia est minus materialis, ut supra dictum est (qu. 78, art. 3). Et inter ipsos intellectus, tanto quilibet est perfectior, quanto immaterialior.

Ex his ergo patet, quòd si aliquis intellectus est, qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quòd essentia ejus habeat in se immaterialiter omnia, sicut antiqui posuerunt essentiam animæ actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute præexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam angelus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur de visione imaginaria, quæ fit per imagines corporum; quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suæ substantiæ, sicut subjectum datur ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsa facit hujusmodi imagines; non quòd anima, vel aliquid animæ convertatur ut sit hæc vel illa imago, sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quæ sequuntur. Dicit enim quòd « servat aliquid, » scilicet non formatum tali imagine,

« l'ame conserve quelque chose, » que de telles images n'ont pas affecté, « par quoi elle peut porter un jugement libre concernant ces mêmes images; » et c'est ce qu'il appelle esprit ou intellect. Quant à la partie que ces images affectent, il dit qu'elle nous est commune avec les bêtes.

2° Aristote ne prétend pas, comme les anciens philosophes naturalistes, que l'ame soit actuellement composée des éléments de tous les êtres; il dit seulement que l'ame est en quelque sorte toutes choses, en tant qu'elle est en puissance par rapport à toutes choses, par rapport aux choses sensibles au moyen du sens, et par rapport aux choses intelligibles au moyen de l'intellect.

3° Chaque créature a un être fini et délimité. Aussi, quoique l'essence d'une créature supérieure ait quelque ressemblance avec celle d'une créature inférieure, comme participant au même genre d'être, toutefois elle ne possède pas complètement cette ressemblance, parce que la créature supérieure se trouve renfermée dans une espèce en dehors de laquelle est placée la créature inférieure. Mais l'essence de Dieu est le type parfait de toutes choses, et sous tous les rapports qui peuvent être saisis dans les créatures, comme étant le principe universel de tout.

ARTICLE III.

L'ame connoît-elle toutes choses par des espèces qui lui sont naturellement innées (1)?

Il paroît que l'ame connoît toutes choses par des espèces qui lui sont naturellement innées. 1° Saint Grégoire dit en effet dans son *Homélie sur l'Ascension* ou *Homélie 29 sur l'Evangile*, que « l'homme a l'intellect

(1) C'est ici, comme nul ne l'ignore, une des thèses les plus célèbres de toute la philosophie, une de celles qui ont le plus passionné les esprits à toutes les époques. Saint Thomas l'aborde ouver-

---

« quòd liberè de specie talium imaginum judicet; » et hoc dicit esse *mentem* vel *intellectum*. Partem autem quæ informatur hujusmodi imaginibus, scilicet imaginativam, dicit esse communem nobis et bestiis (1).

Ad secundùm dicendum, quòd Aristotèles non posuit animam esse actu compositum ex omnibus, sicut antiqui naturales, sed dixit « quodammodo animam esse omnia, » in quantum est in potentia ad omnia : per sensum quidem, ad sensibilia; per intellectum verò, ad intelligibilia.

Ad tertium dicendum, quòd quælibet creatura habet *esse* finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturæ etsi habeat quamdam similitudinem inferioris creaturæ, prout communicant in aliquo genere, non tamen completè habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, præter quam est species inferioris creaturæ. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium, quantum ad omnia quæ in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

ARTICULUS III.

Utrùm anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

Ad tertium sic proceditur (2). Videtur quòd anima intelligat omnia per species sibi natura-

(1) *Hoc est magis mens* (inquit) *vel intelligentia quæ servatur ut judicet : nam illas animæ partes quæ corporum similitudinibus informantur, etiam cum bestiis nos communes habere sentimus; errat autem mens, cùm se istis imaginibus tanto amore conjungit, ut etiam se esse aliquid hujusmodi existimet;* quia nimirum *cum se tale aliquid putat, corpus esse se putat*, ut addit paulò infrà.

(2) De his etiam, quæst. 10, *De verit.*, art. 6 ; et *Quodl.* VIII, art. 3 ; et *Opusc.* III, cap. 81.

de commun avec les anges. » Or, les anges connoissent toutes choses par des espèces qui leur sont naturellement innées, ce qui fait dire à un auteur que « toute intelligence est pleine de formes. » Donc les espèces des choses naturelles nous sont naturellement innées ; c'est par là que notre ame connoît les êtres corporels.

2° L'ame intellective est plus noble que la matière première des corps. Or, la matière première a été créée par Dieu comme sujette aux formes pour lesquelles elle est en puissance. Donc à plus forte raison l'ame intellective est-elle créée par Dieu avec les formes intelligibles, et connoît-elle les corps par des espèces qui lui sont naturellement innées.

3° On ne sauroit répondre avec exactitude que sur les choses qu'on sait. Mais un homme, même sans éducation, et n'ayant aucune science acquise, répondra avec exactitude sur chaque chose en particulier, pourvu qu'on l'interroge d'une manière convenable. C'est ce qui est confirmé par un fait que Platon raconte dans le *Ménon*. Donc un homme, avant même d'avoir acquis une instruction quelconque, possède la connoissance des choses ; ce qui ne pourroit avoir lieu si les espèces n'étoient naturellement innées à l'ame. C'est donc par le moyen de ces espèces que l'ame connoît les êtres corporels.

Mais tout cela se trouve combattu par ce que dit le Philosophe, *De anima*, III, quand il compare l'intellect à une « table rase où rien n'est encore écrit. »

(Conclusion. — L'ame n'étant souvent qu'en puissance par rapport à des choses qu'elle connoît plus tard en acte, on ne sauroit dire qu'elle connoît les corps par des espèces naturellement innées.)

tement et de front, comme on devoit s'y attendre. Il y apporte, en la modifiant, la solution péripateticienne, mais sans rien deguiser, nous pouvons le dire, de la force des objections et de la solidité des arguments fournis par l'ancien et le nouveau platonisme.

---

liter inditas. Dicit enim Gregorius in *Homil. ascensionis* (vel hom. 29, in Evang. ut supra), quòd « homo habet commune cum angelis intelligere. » Sed angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas ; unde lib. *De causis* dicitur quod « omnis intelligentia est plena formis. » Ergo et anima habet species rerum naturalium inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Præterea, anima intellectiva est nobilior quàm materia prima corporalis. Sed materia prima est creata à Deo sub formis ad quas est in potentia. Ergo multò magis anima intellectiva est creata à Deo sub speciebus intelligibilibus. Et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Præterea, nullus potest verum respondere, nisi de eo quod scit. Sed aliquis, etiam idiota, non habens scientiam acquisitam, respondet verum de singulis, si tamen ordinatè interrogetur ; ut narratur in Menone Platonis de quodam (1). Ergo antequam aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem, quod non esset, nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. *De anima* (text. 14), de intellectu loquens, quod est « sicut tabula, in qua nihil est scriptum. »

(Conclusio. — Anima cùm sit quandoque cognoscens in potentia tantùm, ad id quod postea actu cognoscit, impossibile est eam cognoscere corporalia per species naturaliter inditas.)

(1) Puero nempe quem a Menone sibi oblatum interrogat Socrates, ab eoque responsa refert ordinata.

Ma réponse est donc que la forme étant le principe de l'action, il faut nécessairement qu'une chose soit, par rapport à la forme, principe de l'action, comme par rapport à l'action elle-même. Si le mouvement de bas en haut, par exemple, provient de la légèreté du corps, il faut bien qu'une chose qui n'a ce mouvement qu'en puissance, ne soit également légère qu'en puissance, et qu'une chose qui a ce mouvement en acte, soit également légère en acte. Or, nous voyons qu'un homme ne connoît souvent qu'en puissance, soit par rapport au sens, soit par rapport à l'intellect. Cet homme passe ensuite d'une telle puissance à l'acte, ou bien parce qu'il sent, à cause de l'impression faite sur lui par les choses sensibles; ou bien parce qu'il connoît, soit en apprenant des autres, soit en découvrant par lui-même. Il suit de là que l'ame intellective est en puissance, tant à l'égard des images par lesquelles elle sent, qu'à l'égard des images par lesquelles elle connoît. Et c'est pour cela qu'Aristote établit que l'intellect au moyen duquel l'ame connoît, ne possède pas des espèces naturellement innées, mais se trouve d'abord en puissance par rapport à toutes les espèces de ce genre. Mais comme ce qui possède une forme en acte est quelquefois empêché d'agir selon cette forme par un obstacle quelconque, comme un corps léger, par exemple, ne peut quelquefois suivre son mouvement de bas en haut, Platon établit que l'intellect de l'homme est naturellement rempli de toutes les espèces intelligibles, et n'est empêché d'être en acte que par son union avec le corps. Or, cela paroît contraire à la vérité; d'abord parce que si l'ame possède naturellement la connoissance de toutes choses, il ne semble pas possible qu'elle ait tellement perdu le souvenir de cette connoissance naturelle qu'elle ne sache même pas qu'une telle science est en son pouvoir. Aucun homme, en effet, n'oublie les choses qu'il connoît naturellement, comme, par exemple, que « le tout est plus grand que sa partie, » et autres choses du

---

Respondeo dicendum, quòd cùm forma sit principium actionis, oportet, ut eo modo se habeat aliquid ad formam quæ est actionis principium, quo se habet ad actionem illam; sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet, quòd in potentia tantùm sursum fertur, esse leve solùm in potentia; quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quòd homo est quandoque cognoscens in potentia tantùm, tàm secundum sensum, quàm secundum intellectum, et de tali potentia in actum reducitur; ut sentiat quidem, per actionem sensibilium in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam, aut inventionem. Unde oportet dicere, quòd anima cognoscitiva sit in potentia tàm ad similitudines quæ sunt principia sentiendi, quàm ad similitudines quæ sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles posuit, quòd intellectus quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad hujusmodi species omnes. Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum, sicut leve si impediatur sursum ferri; propter hoc Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire. Sed hoc non videtur convenienter dictum. Primò quidem, quia si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quòd hujus naturalis notitiæ tantam oblivionem capiat, quòd nesciat se hujusmodi scientiam habere. Nullus enim homo

(1) De his etiam infra, quæst. 88, art. 3 ad 1; et quæst. 8, *De verit.*, art. 7 ad 6; et quæst. 10, art. 1, tum in corp., tum ad 6, et art. 8, in corp.

même genre. Et cela nous semble répugner d'autant plus qu'il est naturel à l'ame d'être unie au corps, ainsi que nous l'avons démontré dans la question soixante-seizième. Il répugne, en effet, que l'opération naturelle d'un être soit totalement empêchée par ce qui est naturel à cet être. L'erreur de cette doctrine se démontre clairement, en second lieu, par la raison que l'homme privé d'un sens est par là même privé de la connoissance des choses qui sont perçues par ce sens. Ainsi un aveugle-né ne peut avoir aucune notion des couleurs ; ce qui n'arriveroit pas si les idées de toutes les choses intelligibles étoient naturellement innées dans notre intellect. Il faut donc en revenir à dire que notre ame ne connoît pas les êtres corporels par des espèces naturellement innées.

Je réponds aux arguments : 1° L'homme, en effet, a de commun avec les anges le pouvoir de comprendre ; mais il est placé bien au-dessous d'eux dans le domaine de l'intelligence ; de même que les corps inférieurs, qui n'ont absolument que l'existence, suivant l'expression de saint Grégoire, sont placés bien au-dessous des corps supérieurs dans l'ordre de l'existence même. Car la matière des corps inférieurs n'est pas entièrement complétée par la forme, elle reste en puissance par rapport aux formes qu'elle ne possède pas, tandis que la matière des corps célestes est entièrement complétée par la forme, de telle sorte qu'elle ne reste en puissance par rapport à aucune autre forme, ainsi que nous l'avons établi dans la question soixante-sixième. De même l'intellect angélique est parfait dans sa nature par la possession des espèces intelligibles, tandis que l'intellect humain est en puissance par rapport à ces mêmes espèces.

2° La matière première n'a son être substantiel que par la forme ; il a donc fallu qu'elle ait été créée sous une certaine forme, puisque sans cela elle n'existeroit pas en acte ; mais l'existence d'une seule forme implique la puissance par rapport à toutes les autres. L'intellect, au contraire, n'a

---

obliviscitur ea quæ naturaliter cognoscit, sicut quòd « omne totum sit majus sua parte, » et alia hujusmodi. Præcipuè autem hoc videtur esse inconveniens, si ponatur esse animæ naturale corpori uniri, ut supra habitum est (qu. 76, art. 1). Inconveniens enim est, quod naturalis operatio rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. Secundò manifestè apparet hujus positionis falsitas, ex hoc quod deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quæ apprehenduntur secundum illum sensum ; sicut cæcus natus nullam potest habere notitiam de coloribus. Quod non esset, si intellectui animæ essent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes. Et ideo dicendum est, quòd anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo quidem convenit cum angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum ; sicut et corpora inferiora, quæ tantum existunt, secundum Gregorium, deficiunt ab existentia superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas quas non habet ; materia autem cœlestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut suprà habitum est (qu. 66, art. 2). Et similiter intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles, secundum suam naturam ; intellectus autem humanus est in potentia ad hujusmodi species.

Ad secundum dicendum, quòd materia prima habet *esse* substantiale per formam, et ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma, alioquin non esset in actu ; sub una tamen forma existens, est in potentia ad alias. Intellectus

pas son être substantiel par une espèce intelligible. Donc la comparaison ne sauroit être établie.

3° Une interrogation bien ordonnée va des principes communs et connus par eux-mêmes aux applications particulières. Or, une telle marche est la cause de la science dans l'ame de celui qui apprend. Quand donc il répond avec exactitude et vérité sur le second objet de la question, ce n'est pas qu'il ait auparavant connu cet objet, c'est qu'il l'apprend alors pour la première fois. Peu importe, en effet, que celui qui enseigne, par la méthode suivie dans ses interrogations, aille des principes communs aux conclusions particulières; l'esprit de celui qui apprend n'a la connoissance assurée de ces dernières qu'au moyen des principes déjà connus.

ARTICLE IV.

Les espèces intelligibles sont-elles dans notre ame une émanation de certaines formes séparées?

Il paroît que les espèces intelligibles émanent dans notre ame des formes séparées. 1° Tout ce qui devient telle chose par communication ou participation, est produit par ce qui est telle chose de sa nature; ce qui est enflammé, par exemple, peut être ramené au feu comme à sa véritable cause. Or, l'ame intellective, en tant qu'elle est intelligente en acte, participe des choses intelligibles; car l'intellect en acte est en quelque sorte la chose elle-même comprise en acte. Donc les choses qui par elles-mêmes et par leur essence sont comprises en acte, sont la cause de l'ame intellective en tant qu'elle comprend réellement et en acte; et ces choses comprises en acte par leur essence même sont les formes qui existent séparément de la matière. Donc les espèces intelligibles, par lesquelles l'ame comprend, sont produites en elle par les formes séparées.

2° Les choses intelligibles sont par rapport à l'intellect comme les

---

autem non habet *esse substantiale* per speciem intelligibilem. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quòd ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis, ad propria; per talem autem processum scientia causatur in anima addiscentis; unde cùm verum respondet de his de quibus secundo interrogatur, non hoc est quia prius ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo au interrogando, procedat de principiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

ARTICULUS IV.

Utrùm species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale; sicut quod est ignitum reducitur, sicut in causam, in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia; intellectus enim in actu quodammodo est intellectum in actu. Ergo ea quæ secundum se, et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causæ animæ intellectivæ quòd actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam, sunt formæ sine materia existentes. Species igitur intelligibiles, quibus anima intelligit, causantur à formis aliquibus separatis.

2. Præterea, intelligibilia se habent ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia quæ sunt in actu extra animam, sunt

choses sensibles par rapport au sens. Mais les choses sensibles qui sont en acte hors de l'ame, sont la cause des images sensibles qui sont dans le sens et par lesquelles nous sentons. Donc les espèces intelligibles par lesquelles notre intellect comprend réellement, sont produites par des formes intelligibles en acte qui existent hors de notre ame; et ce ne peut être là que les formes séparées de la matière. Donc les formes intelligibles qui naissent dans notre intellect émanent de certaines substances séparées.

3° Tout ce qui est en puissance est réduit en acte par une chose déjà existant en acte. Si donc notre intellect, qui d'abord est en puissance, devient ensuite intelligent en acte, il faut que cela vienne d'un intellect déjà existant en acte. Et voilà encore l'intellect séparé. Donc c'est par des substances séparées que sont produites les espèces intelligibles par lesquelles nous comprenons en effet.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; car s'il en étoit ainsi, nous n'aurions pas besoin des sens pour comprendre. Ce qui est évidemment faux, par la raison surtout que l'homme privé d'un sens ne peut en aucune façon acquérir, comme nous l'avons déjà dit, la connoissance des choses qui ont rapport à ce sens.

(Conclusion. — Les espèces intelligibles par lesquelles l'ame comprend n'émanent pas de formes séparées.)

Plusieurs philosophes ont prétendu, en effet, que les espèces intelligibles de notre intellect émanent de certaines formes ou substances séparées. Et cela de deux manières : Platon d'abord admet, comme nous l'avons déjà dit, les formes des choses sensibles comme subsistant par elles-mêmes indépendamment de la matière; ainsi la forme de l'homme, qu'il appelle l'homme en lui-même, la forme ou idée du cheval qu'il appelle également le cheval en lui-même, et ainsi des autres choses. Ces formes, dans son opinion, participent à la fois de la nature de l'ame et de la matière corporelle; elles tiennent de l'ame l'intelligence, et de la ma-

---

causæ ipsorum sensibilium quæ sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles, quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Hujusmodi autem non sunt nisi formæ à materia separatæ; formæ igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Præterea, omne quod est in potentia reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster, prius in potentia existens postmodum actu intelligat, oportet quòd hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles, quibus actu intelligimus.

Sed contra est; quia secundum hoc, sensibus non indigeremus ad intelligendum. Quod patet esse falsum, ex hoc præcipuè, quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus (ut jam suprà).

(Conclusio. — Species intelligibiles, quibus anima intelligit, non effluunt à formis separatis.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectus procedere ab aliquibus formis, vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter. Plato enim, sicut dictum est (art. 1) posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes; sicut formam hominis, quam nominabat *per se hominem*: et formam vel ideam equi, quam nominabat *per se equum*, et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari, et ab anima nostra, et à materia corporali. Ab anima quidem nostra,

tière corporelle l'être même ; en sorte que comme la matière corporelle, en participant à l'idée de pierre, par exemple, devient telle pierre en particulier, de même notre intellect, en participant à cette même idée de pierre, acquiert la connoissance de ce corps. Or, comme la participation d'une idée se fait par une certaine ressemblance entre l'idée elle-même et le sujet qui la reçoit, ainsi que cela existe entre le modèle et la copie, une fois que ce philosophe avoit admis que les formes sensibles existant dans la matière corporelle émanent par voie de ressemblance des idées séparées, il admettoit par la même raison que les espèces intelligibles de notre intellect étoient également faites à l'image des idées dont elles émanoient ; et c'est pour cela qu'il rapportoit, comme nous l'avons encore dit, les sciences et les définitions à ces mêmes idées. Mais comme il est contre la nature même des choses sensibles, que leurs formes subsistent indépendamment de la matière, ainsi qu'Aristote l'a démontré par plusieurs arguments, Avicenne repoussant l'hypothèse de Platon, suppose que les formes intelligibles de toutes les choses sensibles n'existent pas à la vérité comme des substances indépendantes de la matière, mais qu'elles préexistent d'une manière immatérielle dans des intellects séparés. Du premier de ces intellects, selon la pensée de ce philosophe, les espèces intelligibles dérivent dans le second, de celui-ci dans le troisième, et ainsi de suite jusqu'au dernier intellect séparé qu'il nomme intellect agent et duquel émanent dans nos ames les espèces intelligibles, et dans la matière corporelle les formes sensibles. Avicenne se trouve de la sorte d'accord avec Platon en admettant que les espèces intelligibles de notre intellect émanent de certaines formes séparées ; seulement Platon ajoute que ces formes subsistent en elles-mêmes, tandis qu'Avicenne les place dans un intellect agent. Ces deux philosophes diffèrent encore en ce que Avicenne ne veut pas que les espèces intelligibles persévèrent dans notre intellect, quand par le fait il cesse de comprendre ; l'intellect, d'après lui, a besoin

---

ad cognoscendum ; à materia verò corporali, ad essendum ; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis ; ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideæ fit per aliquam similitudinem ipsius ideæ in participante ipsam ; per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles, quæ sunt in materia corporali, effluere ab ideis, sicut quasdam earum similitudines ; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectus esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes, et propter hoc, ut supra dictum est (art. 1) scientias et diffinitiones ad ideas referebat. Sed quia contra rationem rerum sensibilium est, quòd earum formæ subsistant absque materiis, ut Aristoteles multipliciter probat ; ideo Avicenna hac positione remota, posuit omnium rerum sensibilium intelligibiles species non quidem per se subsistere absque materia, sed præexistere immaterialiter in intellectibus separatis. A quorum primo derivantur hujusmodi species in sequentem, et sic de aliis, usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat *intellectum agentem*, à quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formæ sensibiles in materiam corporalem. Et sic, in hoc Avicenna cum Platone concordat, quod species intelligibiles nostri intellectus effluunt à quibusdam formis separatis, quas tamen Plato dicit per se subsistere ; Avicenna verò ponit eas in intelligentia agente. Differunt etiam quantum ad hoc, quod Avicenna ponit species intelligibiles non remanere in intellectu nostro postquàm desinit actu intelligere ; sed indiget ut iteratò se

pour comprendre de les recevoir de nouveau. Il n'admet donc pas que la science soit naturellement innée dans notre ame, tandis que c'est là la pensée de Platon qui tient que les idées, telles qu'il les comprend, demeurent invariablement dans notre ame.

Mais si cette hypothèse étoit vraie, il seroit impossible de donner une raison satisfaisante de l'union de l'ame avec le corps. On ne pourroit pas dire, en effet, que l'ame intellective est unie au corps pour le corps lui-même; car la forme n'est pas pour la matière ni le moteur pour le mobile, c'est bien plutôt le contraire qu'il faudroit dire. Le corps paroît nécessaire à l'ame intellective pour l'opération propre de celle-ci, c'est-à-dire pour l'exercice même de l'intelligence; car ce n'est pas quant à son être que l'ame dépend du corps. Si donc l'ame, d'après les lois de sa nature, étoit apte à recevoir les espèces intelligibles par l'influence unique de certains principes séparés, et ne devoit pas les recevoir des sens, elle n'auroit aucun besoin du corps pour comprendre, et c'est en vain qu'elle seroit unie au corps.

Lors même qu'on accorderoit que notre ame a besoin des sens pour comprendre, mais uniquement comme d'un moyen pour éveiller et attirer son attention sur les objets dont les espèces intelligibles lui sont fournies par les principes séparés, ce ne seroit pas encore assez dire, à notre avis; car cette sorte d'éveil donné à l'ame est reconnu comme nécessaire par les platoniciens, mais par la raison que l'ame est en quelque sorte plongée dans le sommeil et dans l'oubli à cause de son union avec le corps; et selon cette explication, les sens ne serviroient à l'ame intellective que pour écarter un obstacle qui lui vient de son union avec le corps. Reste donc à savoir quelle est la cause de cette union de l'ame avec le corps. Si l'on dit avec Avicenne que les sens sont uniquement nécessaires à l'ame pour attirer son attention vers l'intellect agent d'où lui viennent les espèces intelligibles, on est encore dans l'erreur; car s'il est dans la nature de l'ame

---

convertat ad recipiendum de novo. Unde non ponit scientiam animæ naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in anima permanere. Sed secundum hanc positionem, sufficiens ratio assignari non posset, quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici quòd anima intellectiva corpori uniatur propter corpus, quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potiùs e conversò. Maximè autem videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ ad ejus propriam operationem, quæ est intelligere, quia secundum *esse* suum à corpore non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum; unde frustra corpori uniretur.

Si autem dicatur quòd indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodammodo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles à principiis separatis recipit; hoc non videtur sufficere: quia hujusmodi excitatio non videtur necessaria animæ, nisi in quantum est *consopita* (secundùm Platonicos) quodammodo et *obliviosa* propter unionem ad corpus. Et sic, sensus non proficerent animæ intellectivæ, nisi ad tollendum impedimentum quod animæ provenit ex corporis unione. Remanet igitur quærendum, quæ sit causa unionis animæ ad corpus. Si autem dicatur secundùm Avicennam quòd sensus sunt animæ necessarii, quia per eos excitatur ut convertat se ad intelligentiam agentem, à qua recipit species; hoc quidem non sufficit: quia si in natura animæ est

de comprendre par des espèces émanant d'une intelligence supérieure, il s'ensuit que l'ame pourroit bien parfois se tourner vers cet intellect agent par l'impulsion même de sa nature, ou par le contre-coup d'un autre sens; de telle sorte qu'un homme pourroit recevoir de l'intellect agent les espèces sensibles d'un objet dont le sens lui fait défaut, et un aveugle-né pourroit ainsi avoir la connoissance des couleurs, ce qui est évidemment faux. Il faut donc conclure de tout cela que les espèces intelligibles, au moyen desquelles l'ame comprend, n'émanent pas de certaines formes séparées.

Je réponds aux arguments : 1° Les espèces intelligibles communiquées à notre intellect doivent sans doute être ramenées à un principe essentiellement intelligible, comme à leur première cause qui n'est autre que Dieu. Mais elles émanent de ce premier principe par l'intermédiaire des formes des choses sensibles et matérielles; car c'est ainsi que nous acquérons la science, selon la pensée de saint Denis.

2° Les choses matérielles, par l'être qu'elles ont hors de notre ame, peuvent bien être sensibles en acte, mais non intelligibles; on ne sauroit appliquer à l'intellect ce que l'on dit du sens.

3° Notre intellect possible passe réellement de la puissance à l'acte par le moyen d'un être en acte, c'est-à-dire par le moyen de l'intellect agent, que nous avons dit être une force de l'ame; mais ce n'est pas par le moyen d'un intellect séparé, à moins que cet intellect ne soit regardé comme cause éloignée, et nullement comme cause prochaine.

---

ut intelligat per species ab intelligentia agente effluxas, sequeretur quòd quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suæ naturæ, vel etiam excitata per alium sensum; ut convertat se ad intelligentiam agentem ad recipiendum species sensibilium, quorum sensum aliquis non habet. Et sic cæcus natus posset habere scientiam de coloribus, quod est manifestè falsum. Unde dicendum est quòd species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit, non effluunt à formis separatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd species intelligibiles, quas participat noster intellectus, reducuntur, sicut in primam causam, in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, à quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit.

Ad secundum dicendum, quòd res materiales secundùm *esse* quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu, non autem actu intelligibiles; unde non est simile de sensu et intellectu.

Ad tertium dicendum, quòd intellectus noster possibilis reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, id est, per intellectum agentem, qui est virtus quædam animæ nostræ, ut dictum est; non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam proximam; sed fortè sicut per causam remotam.

ARTICLE V.

L'ame intellective connoît-elle les êtres immatériels par les raisons éternelles?

Il paroît que l'ame intellective ne connoît pas les êtres immatériels par les raisons éternelles. 1° Ce par quoi un être connoît doit en soi être antérieurement et mieux connu. Or, l'ame intellective, dans les conditions de sa vie présente, ne peut connoître les raisons éternelles, parce qu'elle ne connoît pas Dieu en qui ces raisons éternelles existent; l'ame ne s'attache à Dieu que comme à l'inconnu, selon l'expression de saint Denis, *De Theolog. myst.*, I. Donc l'ame ne connoît pas les choses dans les raisons éternelles.

2° Dans la première Epître aux Romains, il est dit : « Les choses invisibles de Dieu sont rendues visibles pour l'intelligence par ce qui a été fait. » Mais parmi les choses invisibles de Dieu sont comptées les raisons éternelles. Donc les raisons éternelles nous sont connues par les êtres matériels, et ce n'est pas la réciproque qui est vraie.

3° Les raisons éternelles ne sont autre chose que les idées. Saint Augustin dit, en effet, *Quæst.* LXXXIII, 46 : « Les idées sont les raisons permanentes des choses, raisons qui existent dans la pensée de Dieu. » Si l'on admet donc que l'ame intellective connoît toutes choses dans les raisons éternelles, on retombe dans l'opinion de Platon qui veut que toute science dérive des idées.

Mais le contraire est établi par saint Augustin lui-même, *Conf.*, XII, 21 : « Si nous voyons l'un et l'autre, dit ce saint docteur, que ce que vous affirmez est vrai, si nous voyons également l'un et l'autre que ce que j'affirme est vrai, où donc, je vous prie, le voyons-nous? Certes, je ne le vois pas en vous, vous ne le voyez pas en moi, mais nous le voyons tous les

---

ARTICULUS V.

Utrùm anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus æternis.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd anima intellectiva non cognoscat res immateriales in rationibus æternis. Id enim in quo aliquid cognoscit, ipsum magis et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis in statu præsentis vitæ non cognoscit rationes æternas, quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes æternæ existunt, sed ei sicut ignoto conjungitur, ut Dionysius dicit in I. cap. *Myst. theolog.* Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus æternis.

2. Præterea, *Rom.*, I. dicitur, quòd « invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » Sed inter *invisibilia De* numerantur rationes æternæ. Ergo rationes æternæ per creaturas materiales cognoscuntur, et non e converso.

3. Præterea, rationes æternæ nihil aliud sunt quam ideæ; dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII. (qu. 46), quòd « ideæ sunt rationes stabiles rerum in mente divina existentes. » Si ergo dicatur quòd anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus æternis, redibit opinio Platonis qui posuit omnem scientiam ab ideis derivari.

Sed contra est, quod dicit Augustinus XII. *Conf.* (cap. 21) : « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso id videmus? nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili

(1) De his etiam infrà, qu. 88, art. 3 ad 1; et qu. 8, *De verit.*, art. 7 ad 6; et qu. 10, art. 1, tum in corp., tum ad 6, et art. 8, in corp.

deux dans la même vérité immuable, laquelle est placée au-dessus de nos ames. » Mais la vérité immuable consiste justement dans les raisons éternelles. Donc l'ame intellective connoît toutes les vérités dans les raisons éternelles.

(Conclusion. — L'ame connoît toutes choses dans les raisons éternelles, non comme dans leur objet, mais comme dans leur cause.)

Il faut dire d'abord avec saint Augustin, *De doct. christ.*, II, que « si les hommes qui se donnent le nom de philosophes ont par hasard enseigné quelques vérités et certaines doctrines qui s'accordent avec notre foi, ils en sont les injustes possesseurs, et nous avons le droit de les réclamer pour notre usage. Mais les doctrines des Gentils renferment de vains simulacres, de superstitieuses fictions dont chacun de nous doit s'éloigner en se séparant de la société païenne. » C'est en vertu de ce principe que saint Augustin, qui avoit été imbu des idées des platoniciens, prend à ces philosophes tout ce qu'il trouve chez eux de conforme à notre foi, et transforme dans le même sens tout ce qu'il y trouve de contraire (1). Or, Platon suppose, comme nous l'avons déjà dit, que les formes des choses subsistent par elles-mêmes et en dehors de la matière; et c'est par une sorte de participation avec ces formes supérieures qu'il appelle idées, que ce philosophe comprend l'activité de notre intellect dans toutes ses applications possibles: de même que la matière corporelle, en participant de l'idée de pierre, devient une pierre, de même notre intellect, en participant de la même idée, connoît la pierre, toujours suivant la théorie de Platon. Mais comme

(1) Magnifique et profonde observation que nous appliquons à saint Thomas par rapport à Aristote. Lui aussi étoit imbu des idées peripatéticiennes; mais il y portoit la liberté de son appréciation et la supériorité de son génie. C'est ainsi qu'il a fait servir au triomphe du christianisme tout ce que la philosophie d'Aristote renfermoit de vrai dans ses principes et d'avantageux dans sa méthode: il l'a purifiée en même temps de tout mélange d'erreur. Et c'est dans ce sens qu'on a pu dire, avec une certaine poésie, qu'Aristote avoit été baptisé par saint Thomas, comme Platon par saint Augustin.

---

veritate. » Veritas autem incommutabilis in æternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus æternis.

(Conclusio. — In rationibus æternis anima non cognoscit omnia objectivè in præsenti statu, sed causaliter.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in II. *De doct. christ.* (c. 49): « Qui Philosophi vocantur, si quæ fortè vera et fidei nostræ accommoda dixerunt, ab eis tanquam ab injustis possessoribus in usum nostrum vendicanda sunt (1); habent enim doctrinæ Gentilium quædam simulata, et superstitiosa figmenta, quæ unusquisque nostrum de societate Gentilium exiens, debet evitare. » Et ideo Augustinus qui doctrinis Platonicorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quæ verò invenit fidei nostræ adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est, formas rerum per se subsistere à materia separatas, quas *ideas* vocabat; per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere; ut sicut materia corporalis per participationem ideæ lapidis, fit lapis, ita intellectus noster per participationem ejusdem ideæ, cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum à fide, quod formæ rerum

(1) Exemplum interjicit Ægyptiorum qui *non solùm habebant idola et onera gravia quæ populus Israel detestaretur et fugeret, sed etiam vasa et ornamenta de auro et argento quæ ille populus exiens de Ægypto sibi potiùs tanquam ad meliorem usum clanculò vendicavit, non authoritate propriâ, sed ex præcepto Dei, etc.*

il semble contraire à la foi que les formes des choses subsistent par elles-mêmes en dehors des choses et de la matière, puisque les platoniciens ont été jusqu'à dire « que la vie, que la sagesse étoient par elles-mêmes des substances douées de la puissance créatrice, » ainsi que l'atteste saint Denis ; saint Augustin, dans l'endroit cité, substitue aux idées de Platon les raisons éternelles existant dans la pensée divine, sur le type desquelles toutes choses ont été formées, et par le moyen desquelles l'ame humaine connoît toutes les vérités. Lors donc qu'on demande si l'ame humaine connoît réellement toutes choses dans les raisons éternelles, il faut répondre qu'une chose peut être connue dans une autre de deux manières : d'abord, comme dans l'objet même connu, ainsi qu'on voit dans un miroir les choses dont l'image y est réfléchie; et, dans l'état de la vie présente, ce n'est pas ainsi que notre ame peut voir les choses dans leurs raisons éternelles ; les bienheureux seuls connoissent ainsi les choses dans les raisons éternelles, parce qu'ils voient Dieu et toutes choses en Dieu. Une chose peut ensuite être connue dans une autre, comme dans le principe de cette connoissance ; on peut dire ainsi que l'on voit dans le soleil tout ce qui est vu au moyen de sa lumière ; et c'est à peu près ainsi que l'ame voit les choses dans les raisons éternelles, dont la participation nous rend capables de tout connoître ; car la lumière intellectuelle elle-même qui est en nous n'est autre chose qu'une participation et une image de la lumière incréée où sont renfermées les raisons éternelles. Voilà pourquoi le Psalmiste s'écrie : « Les hommes disent : Qui nous a révélé les biens? » puis répondant à cette question, il ajoute : « Elle a été imprimée sur nous, la lumière de votre visage, ô mon Dieu ! » C'est comme s'il disoit : « C'est par l'impression même de la lumière divine en nous que toutes choses nous sont révélées. » Comme il faut néanmoins que notre ame possède, outre la lumière intellectuelle, les espèces intelligibles qui lui

---

extra res per se subsistant absque materia, sicut Platonici posuerunt, dicentes « per se vitam, aut per se sapientiam » esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit XI. cap. *De div. Nom.*, ideo Augustinus in lib. LXXXIII. qq. (qu. 46) posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divina existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit. Cum ergo quæritur utrum anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat, dicendum est quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo, sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant, et hoc modo anima in statu præsentis vitæ non potest videre omnia, in rationibus æternis; sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo, sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quòd in sole videntur ea quæ videntur per solem; et sic necesse est dicere quòd anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quàm quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ. Unde in *Psalm.* dicitur : « Multi dicunt : Quis ostendit nobis bona? » cui questioni Psalmista respondet dicens : « signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. » Quasi dicat : « Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis, omnia demonstrantur. » Quia tamen præter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles à rebus acceptæ, ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideo non per

viennent des êtres, comme elle ne pourroit sans cela avoir la science des choses matérielles, on ne peut pas dire qu'elle obtienne cette science en participant uniquement des raisons éternelles (1). C'est dans ce sens que s'exprime saint Augustin, *De Trin.*, IV, 16 : « Quoique les philosophes, dit-il, nous enseignent sur des fondements assurés que toutes les choses temporelles se font d'après les raisons éternelles, peuvent-ils pour cela porter leurs regards jusque sur ces raisons elles-mêmes, y découvrir, par exemple, quels sont les différents genres d'animaux et l'origine de chacun d'eux en particulier? N'ont-ils pas dû chercher toutes ces choses dans l'histoire des lieux et des temps? » Or, que saint Augustin ait voulu dire par là que « toutes les choses ne sont pas connues dans les raisons éternelles ou dans l'immuable vérité, » qu'il ait exclu de la sorte la vue des raisons éternelles, c'est ce qui résulte clairement de ce qu'il dit lui-même, *Quæst.* LXXXIII : « L'ame raisonnable, dit-il, non pas indistinctement et sans exception, mais seulement quand elle est pure et sainte, devient capable de cette vision (la vision des raisons éternelles). » Telles sont les ames des bienheureux.

Ce que nous avons dit renferme clairement la réponse aux objections.

ARTICLE VI.

La connoissance intellective est-elle prise dans les choses sensibles?

Il paroît que la connoissance intellective n'est pas prise dans les choses sensibles. 1° Saint Augustin dit, *Quæst.* LXXXIII : « Ce n'est pas des sens corporels qu'il faut attendre la pure vérité. » Et il le prouve de deux manières : d'abord parce que « tout ce qui tombe sous les sens est sujet à un

(1) L'erreur de Malebranche consistoit à voir tout en Dieu, dès la vie présente, même les corps et les êtres particuliers. Il est des erreurs qui révèlent de très-nobles aspirations intellectuelles, mais qui n'en sont pas moins des erreurs, et par conséquent des dangers; temoins celles de Platon.

---

solam participationem rationum æternarum de rebus materialibus notitiam habemus; sicut Platonici posuerunt quòd sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit in IV. *De Trin.* (cap. 16) : « Nunquid quia Philosophi documentis certissimis persuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quot sunt animalium genera, quæ semina singulorum. Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quæsierunt. » Quod autem Augustinus non sic intellexerit « omnia cognosci in rationibus æternis, vel in incommutabili veritate, » quasi ipsæ rationes æternæ videantur; patet per hoc quod ipse dicit in lib. LXXXIII. qu., quod « rationalis anima, non omnis et quæcumque, sed quæ sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni, » scilicet rationum æternarum, *esse idonea;* sicut sunt animæ beatorum.

Et per hæc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VI.

Utrùm intellectiva cognitio accipiatur à rebus sensibilibus.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectiva cognitio non accipiatur à rebus sensibilibus. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII. qu. (qu. 9), quòd « non est expectanda sinceritas veritatis à corporis sensibus; » et hoc probat dupliciter. Uno modo per hoc, quòd « omne quod corporeus sensus attingit, sine ulla in-

(1) De his etiam qu. 10, *De verit.*, art. 6; et *Opusc.*, III, cap. 81 et 82.

changement inévitable et incessant, et que ce qui varie ne sauroit être bien perçu. » Il le prouve en second lieu en ce que « toutes les choses qui tombent sous nos sens laissent en nous leur image, alors même que nous avons cessé de les avoir présentes, comme dans le sommeil ou la frénésie. Or, ce n'est pas avec les sens que nous pouvons discerner si nous sentons réellement les objets ou simplement les images. Une chose toutefois ne sauroit être perçue qu'à la condition de pouvoir être discernée de ce qui est illusoire. » Et c'est ainsi que saint Augustin conclut que « ce n'est pas des sens qu'il faut attendre la vérité. » Or la connoissance intellectuelle a par elle-même la vérité pour objet. Donc la connoissance intellectuelle ne s'obtient pas au moyen des sens.

2° Saint Augustin dit encore, *Super Gen. ad lit.*, XII, 16 : « Il ne faut pas s'imaginer que le corps puisse quelque chose sur l'esprit, de telle sorte que l'esprit soit soumis à l'action du corps comme une espèce de matière; car le principe qui agit est plus noble sous tous les rapports que la chose sur laquelle s'exerce son action. » D'où il conclut que « ce n'est pas le corps qui produit son image dans l'esprit, mais que c'est l'esprit qui se fait à lui-même cette image. » Donc la connoissance intellectuelle ne nous vient pas des sens.

3° L'effet ne s'étend jamais au-delà de la puissance de sa cause. Or la connoissance intellectuelle s'étend au-delà des choses sensibles, puisque nous comprenons des choses qui ne peuvent être perçues par les sens. Donc la connoissance intellectuelle ne dérive pas des objets sensibles.

Mais le contraire est prouvé par le Philosophe, *Métaph.*, I, II. « Le principe de notre connoissance, selon lui, vient du sens (1). »

(Conclusion. — La connoissance intellective est produite par l'objet sensible, non comme par une cause parfaite et totale, mais bien comme par la matière même de la cause.)

(1) Encore ici nous avons besoin d'avertir que ce que cette proposition paroît avoir de trop absolu, sera expliqué et modifié dans la démonstration.

---

termissione temporis commutatur; quod autem non manet, percipi non potest. » Alio modo per hoc quod « omnia quæ per corpus sentimus, etiam cùm non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno, vel furore; non autem sensibus discernere valemus utrum ipsa sensibilia, an imagines eorum falsas sentiamus. Nihil autem percipi potest quod à falso non discernitur. » Et sic concludit, quòd « non est expectanda veritas à sensibus. » Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda à sensibus.

2. Præterea, Augustinus dicit *Super Gen. ad lit.* (cap. 16) : « Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquam spiritus corpori facienti materiæ vice subdatur. Omni enim modo præstantior est qui facit, ea re de qua aliquid facit. » Unde concludit quod « imaginem corporis, non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit. » Non ergo intellectualis cognitio à sensibus derivatur.

3. Præterea, effectus non se extendit ultra virtutem suæ causæ. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia; intelligimus enim quædam, quæ sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur à rebus sensibilibus.

Sed contra est, quod Philosophus probat I. *Metaphys.*, et in fine *Poster.*, quod « principium nostræ cognitionis est à sensu. »

(Conclusio. — Intellectiva cognitio fit à sensibili, non sicut à perfecta et totali causa; sed potiùs sicut à materia causæ.)

Il faut répondre en premier lieu que sur cette question il a existé trois opinions philosophiques. Démocrite a prétendu « qu'il n'y a pas d'autres causes de nos connoissances quelconques, que l'impression faite sur nous par les corps (1); c'est par là, selon ce philosophe, que les images viennent et pénètrent dans nos ames. » C'est ce qui nous est dit par saint Augustin dans sa lettre cinquante-sixième adressée à Dioscore. Aristote avoit dit également dans son traité du *Sommeil et de la Veille*, III, 2, que selon Démocrite « la connoissance ne se produisoit en nous que par les images et les impressions. » Et la raison de cette doctrine étoit que, dans la pensée de Démocrite, comme dans celle des anciens philosophes naturalistes, « l'intellect ne différoit pas du sens, » au rapport même d'Aristote, *De anima*, II; et comme le sens est affecté ou modifié par l'objet sensible, ils en concluoient que toutes nos connoissances étoient produites par une semblable modification; et cette modification, Démocrite l'attribuoit à l'impression faite par l'image. Mais Platon, au contraire, établit « que l'intellect diffère essentiellement du sens, que l'intellect est une puissance immatérielle qui n'a pas même besoin pour son exercice d'un organe corporel. » Or, comme une chose immatérielle ne sauroit être modifiée par un corps, une connoissance intellectuelle ne sauroit provenir, selon la pensée de ce philosophe, d'une modification produite dans l'intellect par les objets sensibles; elle est une participation des formes intelligibles séparées, ainsi que nous l'avons plusieurs fois exposé dans les précédents articles. Platon veut même que le sens soit une puissance qui opère par elle-même; d'où il suit que le sens proprement dit, étant une sorte de puissance spirituelle, n'est pas modifié par les objets sensibles : ces objets n'agissent que sur les organes physiques des sens; et l'ame avertie par cette impresssion se fait à elle-même l'image des choses sensibles. Saint Augustin semble se ranger à cette opinion quand il dit dans son traité sur la *Genèse*, XXIV :

(1) Opinion renouvelée dans le dix-huitième siècle par Locke et Condillac.

Respondeo dicendum, quòd circa istam quæstionem triplex fuit Philosophorum opinio. Democritus enim posuit, quod « nulla est alia causa cujuslibet nostræ cognitionis, nisi cum ab his corporibus contingamur, veniunt atque intrant imagines in animas nostras; » ut Augustinus dicit in epistola sua *ad Dioscorum* (Ep. 56). Et Aristoteles etiam dicit in lib. *De somn. et vig.* (lib. 3, cap. 2), quòd Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones. Et hujus positionis ratio fuit; quia tam ipse Democritus, quam alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre à sensu, ut Aristoteles dicit in lib. *De anima* (lib. 2, text. 50 et 51); et ideo, quia sensus immutatur à sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem à sensibilibus; quam quidem immutationem Democritus asserebat fieri per imaginum defluxiones. Plato verò è contrario posuit intellectum differre à sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari à corporeo, posuit quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus à sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est (art. 4 et 5). Sensum etiam posuit virtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quædam vis spiritualis, immutatur à sensibilibus; sed organa sensuum à sensibilibus immutantur; ex qua immutatione anima quodammodo excitatur, ut in se species sensibilium formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus

« Ce n'est pas le corps qui sent, mais bien l'ame par le corps; elle est comme avertie par le corps, et forme ensuite en elle-même ce dont elle est avertie. » Ainsi donc, selon la doctrine de Platon, ni la connoissance intellectuelle ne procède des objets sensibles, ni même entièrement celle qui tient à la perception des sens, les choses sensibles ne faisant en quelque sorte qu'avertir l'ame intellective d'entrer en exercice. Aristote semble avoir pris une voie intermédiaire. Il admet avec Platon que l'intellect diffère du sens; mais il n'admet pas que le sens ait son opération propre sans la participation du corps. Sentir est donc, dans sa pensée, non l'acte de l'ame seule, mais l'acte de l'être total; et il dit la même chose de toutes les opérations de la partie sensitive. Or, comme il ne répugne pas que les objets sensibles placés hors de l'ame agissent sur l'être total, Aristote s'accorde avec Démocrite à reconnoître que les opérations de la partie sensitive proviennent de l'impression faite sur le sens par les objets sensibles, non par manière d'influence matérielle, comme Démocrite le prétend, mais par une opération véritable; car ce dernier philosophe attribue toute action à l'impression matérielle des atômes, comme cela est clairement énoncé, *De Generat.*, I. Aristote admet, au contraire, que l'intellect a une opération propre et indépendante de son union avec le corps. Or, comme nous l'avons dit, rien de corporel ne peut faire impression sur une chose immatérielle. Il faut donc, pour produire une opération intellectuelle, selon la doctrine d'Aristote, outre l'impression faite par les corps sensibles, quelque chose de plus noble et de plus élevé, puisque « l'être actif est plus noble que l'être passif, » suivant ce philosophe même. Il n'entend pas néanmoins que l'opération intellectuelle soit produite en nous par l'impression des formes supérieures, dans le sens que l'admet Platon; cet agent plus noble et plus élevé, Aristote l'appelle intellect agent (1),

(1) Aristote, comme la plupart des génies supérieurs, a eu deux sortes d'ennemis : ceux

---

Super Gen. ad lit. (cap. 24) ubi dicit, quòd » corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. » Sic igitur, secundum Platonis opinionem, neque intellectualis cognitio à sensibili procedit, neque etiam sensibilis totaliter à sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam intellectivam ad intelligendum. Aristoteles autem (ubi suprà text. 181) media via processit. Posuit enim cum Platone intellectum differre à sensu; sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis; ita quòd sentire non sit actus animæ tantum, sed conjuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivæ partis. Quia igitur non est inconveniens, quòd sensibilia quæ sunt extra animam, causent aliquid in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quod operationes sensitivæ partis causentur per impressionem sensibilium in sensum; non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in I. *De Generatione.* Intellectum verò posuit Aristoteles habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem, secundum Aristotelem, non sufficit sola impressio sensibilium corporum; sed requiritur aliquid nobilius; quia « agens est honorabilius patiente, » ut ipse dicit. Non tamen ita quòd intellectualis operatio causetur in nobis ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit; sed illud superius et nobilius agens, vocat *intellectum agentem*, de quo jam supra diximus (qu. 79, art. 3 et 4) quod

comme nous l'avons déjà suffisamment rappelé ; c'est cet intellect qui rend les images, reçues par les sens, intelligibles en acte par une sorte d'abstraction, toujours suivant la pensée d'Aristote. Ainsi, d'après cette doctrine, l'opération intellectuelle provient des sens, en tant qu'ils forment les images ; mais comme les images ne peuvent pas modifier l'intellect possible et qu'elles doivent être rendues intelligibles par l'intellect agent, on ne sauroit dire que la perception des sens soit la cause totale et complète de la connoissance intellectuelle ; il faut dire seulement qu'elle est la matière de la cause (2).

qui l'ont attaqué directement par conviction personnelle ou par esprit de parti ; et ceux qui ont exagéré ses principes et dénaturé sa philosophie. Ces derniers sont de beaucoup les plus dangereux. C'est rarement la haine, la lutte doctrinale, les attaques dont elle est l'objet, qui font tomber une école en discrédit ; ce sont les fautes, les aberrations, les excès de ses propres disciples. L'école péripatéticienne a été bien souvent accusée de matérialisme, et beaucoup de ceux qui l'ont suivie, ou qui se sont donné la mission de la continuer, n'ont que trop justifié cette accusation, il faut bien le reconnoître. Mais la doctrine du Stagyrite, telle du moins qu'elle fut interprétée dans le moyen age et formulée par saint Thomas d'Aquin, n'auroit jamais dû, comme on le voit, être l'objet d'un semblable reproche. Que peut-on dire de plus positif et de plus formel en faveur du principe intellectif dans l'homme, que ces axiômes si souvent rappelés et si clairement exposés par le docteur angélique : « l'intellect a une opération propre et indépendante de son union avec le corps ; rien de corporel ne peut faire impression sur une chose immatérielle ; il faut donc, outre l'impression, une opération intellectuelle, etc... » Et remarquons bien que ces propositions, et beaucoup d'autres de même nature, sont extraites avec fidélité, ou déduites avec rigueur des ouvrages d'Aristote. Aussi ne craignons-nous pas d'affirmer que les doctrines de ce philosophe n'etoient pas moins spiritualistes que celles de Platon, dans le sens que nous essaierons de déterminer plus tard.

En présence de ces textes, il n'est pas aisé de comprendre que des esprits d'ailleurs très-élevés aient condamné sans restriction et sans distinction la philosophie d'Aristote comme dégradant l'être humain et tendant au matérialisme. Au nombre de ces esprits, nous voyons avec peine un des hommes les plus éminents du commencement de ce siècle, M. de Bonald. Voici comment il s'exprime, *Recherches philosophiques*, I, p. 13 : « Aristote humilia l'intelligence humaine en rejetant les idées innées et en les faisant venir à l'esprit par l'intermédiaire des sens. » Et plus loin, p. 46, il ajoute : « Platon, qui croyoit à l'existence d'une suprême intelligence, admit les idées innées ; il les supposa en nous à notre propre insu, et antérieures à toute connoissance explicite. Il en fit même des réminiscences dont le prototype étoit en Dieu. Aristote, qui admettoit l'éternité de la matière, se déclara pour les idées acquises, et venues à l'esprit par les sens. »

Si la theorie d'Aristote sur l'origine et la nature des idées est tellement opposée à celle de Platon, c'estdonc, d'après M. de Bonald, parce que le premier de ces philosophes croyoit à *l'intelligence suprême*, et le second, à la *matière éternelle*. Or nous savons que l'un et l'autre admettoient également ces deux points, parce que l'idée de la création leur etoit également étrangère. Que devient alors la différence qu'on prétend saisir entr'eux sous ce rapport, et qu'on donne comme la raison fondamentale de leurs dissidences? Le parallélisme établi repose donc sur une fausse donnée ; il pèche par sa base. Nous ne comprenons pas qu'un esprit tel que M. de Bonald ait pu commettre une semblable erreur. Une chose que nous ne comprenons pas davantage, c'est qu'une philosophie qui a été celle de saint Thomas, qui a servi et suffi au plus grand des métaphysiciens, soit représentée comme ayant *humilié l'intelligence humaine*.

(2) Cette expression, très-remarquable à plusieurs égards, nous semble la formule la plus

---

facit phantasmata à sensibus accepta intelligibilia in actu, per modum abstractionis cujusdam. Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum, intellectualis operatio à sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem ; non potest dici, quòd sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est materia causæ.

Je réponds aux arguments : 1° Par les paroles de saint Augustin qu'on nous oppose, il faut entendre que la vérité ne sauroit venir entièrement des sens, puisqu'il faut encore, pour la connoître, la lumière de l'intellect agent, par lequel seul nous pouvons connoître dans les choses mobiles l'immuable vérité, et discerner les choses elles-mêmes de leurs images ou ressemblances.

2° Saint Augustin, dans l'endroit cité, ne parle pas de la connoissance intellectuelle, mais bien de la connoissance imaginative. Mais comme, d'après la doctrine de Platon, la puissance imaginative a une opération qui appartient à l'ame seule, saint Augustin s'empare de cette raison pour prouver que les corps n'impriment pas leur ressemblance sur la puissance imaginative, et que c'est l'ame qui le fait elle-même. C'est également là ce qui fait admettre à Aristote un intellect agent séparé, toujours en vertu de ce principe que « l'être actif est supérieur à l'être passif. » Or, il faudroit indubitablement, d'après l'hypothèse de l'objection, admettre dans la force imaginative, non-seulement une puissance passive, mais encore une puissance active. Si nous supposons, au contraire, avec Aristote que l'action de la force imaginative appartient à l'être total, il ne reste plus aucune difficulté; car l'objet sensible est plus noble que l'organe qu'il frappe, puisqu'il est par rapport à lui comme un être en acte par rapport à un être en puissance, comme un objet coloré en acte est par rapport à la pupille qui n'est colorée qu'en puissance. On pourroit dire néanmoins que, quoique la première impression faite sur la puissance imaginative se produise par le mouvement des objets sensibles, puisque « l'*imagination* ou *fantaisie* est un mouvement opéré selon le sens, » comme le dit Aristote, *De anima*, II, l'imagination est en nous une opération de l'ame

précise de la pensée de saint Thomas. La perception des sens n'est donc pas, selon lui, la cause des idées; elle en est seulement la matière ou condition extérieure. La cause des idées est ailleurs; elle est dans le principe actif de l'intelligence elle-même. Nous demandons si l'on peut émettre sur ce sujet une proposition philosophique d'un spiritualisme plus pur et plus élevé.

Ad primum ergo dicendum, quòd per verba illa Augustini datur intelligi quòd veritas non sit totaliter à sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas à similitudinibus rerum.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia, secundum Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem quæ est animæ solius; eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quòd corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam; sed hoc facit ipsa anima, qua utitur Aristoteles ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum; quia scilicet « agens est honorabilius patiente. » Et procul dubio oporteret secundum hanc positionem in vi imaginativa ponere, non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis, quòd actio virtutis imaginativæ sit conjuncti, nulla sequitur difficultas; quia corpus sensibile est nobilius organo animalis secundum hoc quod comparatur ad ipsum, ut ens in actu ad ens in potentia, sicut colorata in actu, ad pupillam, quæ colorata est in potentia. Posset tamen dici, quòd quamvis prima immutatio virtutis imaginariæ sit per motum sensibilium, quia « phantasia est motus factus secundum sensum, » ut dicitur in lib. *De anima*; tamen est quædam operatio animæ

qui divisant ou composant à son gré, forme diverses images des choses, et des images mêmes qui n'ont pas été reçues par les sens. On peut encore expliquer ainsi les paroles de saint Augustin.

3° La perception des sens n'étant pas la cause totale de la connoissance intellectuelle, il n'est pas étonnant que celle-ci s'étende au-delà de la première.

ARTICLE VII.

L'intellect peut-il connoître en acte par les espèces intelligibles qu'il a en son pouvoir et sans appliquer son attention aux images sensibles?

Il paroît que l'intellect peut connoître en acte par les espèces intelligibles qui sont en son pouvoir et sans porter son attention sur les images sensibles. 1° L'intellect passe, en effet, de la puissance à l'acte par l'espèce intelligible dont il est affecté. Mais dire que l'intellect est en acte, c'est dire qu'il connoît réellement. Donc les espèces intelligibles suffisent pour que l'intellect comprenne en acte, sans qu'il ait besoin pour cela de s'arrêter aux images sensibles.

2° L'imagination dépend du sens plus que l'intellect ne dépend de l'imagination. Or, l'imagination peut être en acte sans le secours actuel des objets sensibles. Donc, à plus forte raison, l'intellect peut-il comprendre en acte sans avoir besoin des images.

3° Les choses incorporelles ne peuvent être représentées par des images, parce que l'imagination ne s'élève pas au-delà du temps et de l'espace. Si donc notre intellect ne pouvoit rien connoître en acte sans le secours des images, il s'ensuivroit qu'il ne pourroit absolument rien connoître d'immatériel; ce qui est évidemment faux, puisque nous connoissons la vérité elle-même, Dieu, les anges.

---

in homine, quæ dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quæ non sunt à sensibus acceptæ. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

Ad tertium dicendum, quòd sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis; et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

ARTICULUS VII.

Utrùm intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet non convertendo se ad phantasmata. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem qua informatur. Sed intellectum esse in actu est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quod intellectus actu intelligat, absque hoc quod ad phantasmata se convertat.

2. Præterea, magis dependet imaginatio à sensu quàm intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

3. Præterea, incorporalium non sunt aliqua phantasmata; quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu, nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quod non posset intelligere incorporeum aliquid. Quod patet esse falsum. Intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum, et angelos.

(1) De his etiam infrà, qu. 87, art. 1 et 2; tract. et III. part., qu. 11, art. 2.

Mais à tout cela s'oppose la parole du Philosophe, *De anima*, III : « L'ame ne connoît rien sans image. »

(CONCLUSION. — L'intellect uni à un corps passible ne peut connoître qu'avec le secours des images.)

Il est impossible que notre intellect, dans les conditions de la vie présente qui l'unissent à un corps, puisse rien connoître en acte qu'avec le secours des images (1). Cette vérité se manifeste sous un double aspect : d'abord l'intellect étant une puissance indépendante de tout organe corporel, ne seroit nullement privé de son exercice par la lésion d'un organe, si, pour être en acte, il n'avoit pas besoin de l'acte d'une puissance qui s'exerce par un organe corporel. Or, les puissances qui s'exercent par un organe corporel, sont le sens, l'imagination et les autres puissances de la partie sensitive. Donc il est évident que pour que l'intellect soit en acte, non-seulement en acquérant une science nouvelle, mais encore en usant

(1) A ces mots, *espèces intelligibles*, substituons ceux-ci, *idées innées;* et la question peut absolument être posée de la même manière, et devra nécessairement être résolue dans le même sens. D'après la théorie de Platon, en effet, les idées ou formes imprimées dans notre ame par les types supérieurs ou substances séparées, ne parviennent jamais à notre connoissance, sont pour nous comme si elles n'existoient pas, tant qu'un objet extérieur ne vient pas les réveiller, et, selon l'expression reçue, les illuminer à nos yeux. En disant à son tour que notre intellect ne connoît pas en acte, au moyen des espèces intelligibles qu'il possède, s'il n'a de plus recours aux images fournies par les sens, Aristote nous semble, avec d'autres mots, exprimer la même chose. Les conditions où notre intelligence est placée dans la vie présente, la nécessité où elle est de recevoir l'impression des objets extérieurs pour entrer en exercice, sont également reconnues par l'un et l'autre de ces deux philosophes. Sous ce rapport, il faut l'avouer, *l'idée* platonicienne ne diffère nullement de *l'espèce* aristotélique. Sur ce terrain du moins, les sentiments des deux écoles, s'ils sont franchement exposés, nous paroissent se rapprocher et se confondre. C'est déjà beaucoup. Reste maintenant l'origine de ces idées ou espèces, puisque ces deux mots désignent la même chose. Nous dirons plus tard comment on pourroit, encore sur ce point, ménager quelques rapports entre les deux opinions contraires. Tenons-nous-en pour le moment à deux observations bien simples, mais assez importantes : d'abord la question traitée par saint Thomas ne sauroit être accusée de matérialisme, sans que la même accusation retombât sur les théories des platoniciens; puis, en faisant des sens les auxiliaires de l'intelligence, notre docteur est plus conséquent avec les principes communs, avec les faits avoués de part et d'autre, que ceux qui voient uniquement dans les organes corporels des obstacles ou des entraves aux fonctions intellectuelles.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in III. *De anima* (1), quod « nihil sine phantasmate intelligit anima. »

(CONCLUSIO. — Intellectus conjunctus corpori passibili non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata.)

Respondeo dicendum, quòd impossibile est intellectum nostrum secundum præsentis vitæ statum, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet. Primò quidem, quia cùm intellectus sit vis quædam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem alicujus corporalis organi, si non requireretur ad ejus actum actus alicujus potentiæ utentis organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus, et imaginatio, et aliæ vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est, quòd ad hoc quòd intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita requiritur

(1) Tum text. 30 expressè sub his verbis; tum text. 39 æquivalenter sub aliis : nempe quòd *cum qui speculatur, simul etiam necesse est phantasma quoddam speculari, veluti sensibile aliquid in quo intelligibile objectum inspicit.* Et mox quòd *primæ intellectiones phantasmata equidem non sunt, sed non sine phantasmatibus, etc., etc.*

de la science déjà acquise, il faut que l'imagination et les autres puissances du même genre soient en acte. Nous voyons en effet que la puissance imaginative étant privée de son acte ou exercice par la lésion d'un organe, comme dans les frénétiques, ou bien que la mémoire étant également empêchée, comme dans certaines léthargies, l'homme ne peut plus connoître en acte, par rapport même à des connoissances qu'il avoit antérieurement reçues. Cette vérité se démontre en second lieu par l'expérience : chacun de nous éprouve, en effet, que lorsqu'il veut faire effort pour comprendre une chose, il se forme à lui-même certaines images qui sont comme des exemplaires dans lesquels il cherche à voir ce qu'il veut comprendre. De là vient aussi que lorsque nous voulons faire comprendre une chose à quelqu'un, nous lui citons des exemples d'après lesquels il se forme des images qui l'aident à comprendre ce que nous lui enseignons. Et la raison en est que la puissance intellective doit être mise en rapport avec son objet. Voilà pourquoi l'intellect angélique étant complètement affranchi de la matière, a pour objet propre la substance intelligible séparée du corps, et ne connoît les choses matérielles qu'au moyen des choses intelligibles. Mais l'intellect humain étant uni au corps, a pour objet propre chaque être en particulier, c'est-à-dire la nature existant dans la matière corporelle ; et par les diverses natures des choses visibles, il monte et s'élève jusqu'à la connoissance des choses invisibles. Il est de l'essence même de la nature que nous percevons d'exister dans un être particulier, ce qui ne sauroit être en dehors de la matière corporelle. Ainsi il est de la nature d'une pierre d'exister dans telle pierre, de la nature du cheval d'exister dans tel cheval, ainsi des autres. Il suit de là que la nature de la pierre ou de toute autre chose matérielle ne peut être connue d'une manière complète et vraie que selon ce qu'elle se montre dans un être particulier. Or, chaque être particulier est perçu par le sens et l'imagination. Il faut donc, pour que l'intellect soit en acte par rapport à

---

actus imaginationis et ceterarum virtutum. Videmus enim quod impedito actu virtutis imaginativæ per læsionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativæ virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu, etiam ea quorum scientiam præaccepit. Secundò, quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quòd quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata, per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quod quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla, ex quibus sibi phantasmata formare possit ad intelligendum. Hujus autem ratio est, quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus angeli, qui est totaliter à corpore separatus, per hujusmodi intelligibile, materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas, sive natura in materia corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturæ est quòd in aliquo individuo existat, quod non est absque materia corporali; sicut de ratione naturæ lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione naturæ equi est quod sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cujuscumque materialis rei cognosci non potest completè et verè, nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ideo necesse est ad hoc quod

son objet propre, qu'il ait recours aux images pour y considérer comme dans un miroir la nature universelle existant dans chaque être particulier. Si l'objet propre de notre intellect étoit la forme séparée, ou bien si les formes des choses sensibles subsistoient en dehors des êtres particuliers, comme le pensent les platoniciens, il ne seroit pas nécessaire que notre intellect, pour être en acte, eût constamment recours aux images.

Je réponds aux arguments: 1° Les espèces conservées dans l'intellect possible y demeurent virtuellement, quand il ne connoît plus en acte; c'est ce que nous avons dit dans la question soixante-dix-neuvième. Pour connoître en acte, il ne suffit donc pas que nous conservions les espèces, il faut en outre que nous en fassions usage suivant les objets auxquels ces espèces s'appliquent, c'est-à-dire suivant la nature de chaque être en particulier.

2° L'image sensible portant elle-même la ressemblance d'un être particulier, l'imagination n'a pas besoin d'une autre ressemblance particulière, comme cela a lieu pour l'intellect.

3° Les choses incorporelles dont il n'existe pas, en effet, d'image, nous sont connues par comparaison avec les êtres sensibles et qui ont leurs images correspondantes. Ainsi, nous connoissons la vérité d'après l'étude d'un être qui la réfléchit en quelque sorte à nos yeux; nous connoissons Dieu comme cause, nous remontons à lui par voie de composition et d'abstraction, selon la pensée de saint Denis, *De div. Nom.* Nous ne pouvons connoître, dans l'état de la vie présente, les autres substances incorporelles que par abstraction ou même par comparaison avec les êtres matériels. Aussi, pour connoître une de ces substances, avons-nous besoin de recourir aux images des corps, bien qu'elles ne puissent être représentées par aucune image.

---

intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quod convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formæ rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos; non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Ad primum ergo dicendum, quòd species conservatæ in intellectu possibili in eo existunt habitualiter, quando actu non intelligit, sicut supra dictum est (qu. 79, art. 6 et 7). Unde ad hoc quod intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quod eis utamur secundum quod convenit rebus quorum sunt species, quæ sunt natura in particularibus existentes.

Ad secundum dicendum, quòd etiam ipsum phantasmata est similitudo rei particularis; unde non indiget imaginatio aliqua alia similitudine particulari, sicut indiget intellectus.

Ad tertium dicendum, quòd incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur à nobis per comparationem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei, circa quam veritatem speculamur. Deum autem, ut Dionysius (1) dicit, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu præsentis vitæ cognoscere non possumus, nisi per remotionem, vel aliquam comparationem ad corporalia. Et ideo cùm de hujusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licet ipsorum non sint phantasmata.

(1) Colligitur ex lib. *De divin. Nomin.*, cap. 1, § 5, et cap. 2, § 4, et cap. 7, § 3; ut ex lib. *De mystica Theolog.*, cap. 2, ubi remotio intelligitur ablatio seu negatio ejus quod non convenit Deo.

ARTICLE VIII.

Le jugement de l'intellect est-il empêché par les entraves qui pèsent sur les sens?

Il paroît que le jugement de l'intellect n'est pas empêché par les entraves qui pèsent sur les sens. 1° L'être supérieur ne sauroit dépendre de l'inférieur. Or, le jugement de l'intellect est supérieur au sens. Donc le jugement de l'intellect ne sauroit trouver un obstacle dans ce qui entrave le sens.

2° Argumenter est un acte de l'intellect. Il arrive quelquefois qu'on argumente en dormant, tandis que le sens est comme lié dans le sommeil, ainsi que le dit Aristote, *De sumno et vigil.* Donc le jugement de l'intellect n'est pas empêché par les entraves des sens.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après ce principe posé par saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, XII : « les actes contraires aux bonnes mœurs, survenus pendant le sommeil, ne sont pas imputés à péché. » Or, cela n'auroit pas lieu si l'homme en dormant conservoit le libre usage de la raison et de l'intellect. Donc l'usage de la raison est suspendu par les entraves qui pèsent sur les sens.

(Conclusion. — Comme tout ce que nous connoissons dans l'état de la vie présente nous est connu par comparaison avec les choses sensibles, il en résulte nécessairement que le jugement parfait de notre intellect est empêché par les entraves qui pèsent sur les sens.)

Nous avons déjà dit dans l'article précédent que l'objet propre et immédiat de notre intellect, est la nature des choses sensibles. Or, il ne peut y avoir de jugement parfait concernant une chose, à moins qu'on ne connoisse tout ce qui est essentiel à cette chose, et surtout ce qui doit être le terme et la fin du jugement. Le Philosophe dit, en effet, que « comme

---

ARTICULUS VIII.

Utrùm judicium intellectus impediatur per ligamentum sensus.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd judicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed judicium intellectus est supra sensum. Ergo judicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

2. Præterea, syllogisare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur in lib. *De somn. et vig.*, contingit tamen quandoque quòd aliquis dormiens syllogisat. Ergo non impeditur judicium intellectus per ligamentum sensus.

Sed contra est, quod « in dormiendo, ea, quæ contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum, » ut Augustinus in XII. *Super Gen. ad lit.* dicit. Hoc autem non esset, si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.

(Conclusio. — Cùm omnia, quæ in præsenti statu intelligimus, cognoscantur à nobis per comparationem ad res sensibiles, necesse est perfectum intellectus judicium in nobis impediri per ligamentum sensus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut dictum est (art. 7) proprium objectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis. Judicium autem perfectum de re aliqua dari non potest, nisi ea omnia quæ ad rem pertinent cognoscantur, et præcipuè si ignoraretur id quod

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 154, art. 5; et qu. 172, art. 1; et qu. 12, *De verit.* art. 3, et in lib. III *De anima*, lect. 7.

la fin d'une science pratique, c'est l'œuvre même, ainsi la fin de la science naturelle est ce qui est toujours perçu directement par le sens. » L'ouvrier, par exemple, ne veut acquérir la connoissance du couteau que par rapport à son travail et dans le but de faire tel couteau en particulier; de même le naturaliste ne cherche à connoître la nature de la pierre ou du cheval, que pour se rendre raison de ce qu'il perçoit par les sens. Or, il est évident que le jugement de l'ouvrier, touchant le couteau, ne pourroit être parfait s'il en ignoroit le travail, et le jugement du naturaliste, touchant les choses naturelles, ne seroit pas moins imparfait s'il ne pouvoit saisir les objets sensibles. D'ailleurs, tout ce que nous connoissons dans l'état de la vie présente nous étant connu par comparaison avec les choses sensibles, il ne sauroit y avoir en nous de jugement parfait sans l'usage libre des sens par lesquels les choses sensibles nous sont connues (1).

Je réponds aux arguments : 1° Quoique l'intellect soit supérieur au sens, celui-ci est en quelque sorte une source où le premier va puiser, une base sur laquelle reposent ses premiers et principaux objets. Il faut donc nécessairement que le jugement de l'intellect soit empêché, quand le sens lui-même n'a plus son libre exercice.

2° Dans l'homme qui dort, le sens est comme engourdi par certaines évaporations, par les lourdes vapeurs que le sommeil dégage, comme il

(1) Le phénomène du sommeil a exercé les physiologistes de tous les temps et les philosophes de toutes les écoles. Considéré surtout dans son influence sur la partie immatérielle de notre être, il présente l'un des problèmes les plus difficiles et les plus obscurs de cette science qui a l'homme pour objet. Après tant de travaux et d'études, d'hypothèses et d'observations, le problème ne peut encore être regardé comme résolu. Mais une chose qu'on ne sauroit s'empêcher de reconnoître, c'est que la solution en est incomparablement plus difficile dans les théories de Platon ou des platoniciens, que dans celles d'Aristote, telles du moins qu'elles sont exposées par saint Thomas. Si l'on a bien suivi, en effet, les principes établis et développés jusqu'ici, on pourra regarder comme une conséquence naturelle de ces principes que la suspension de l'usage des sens arrête l'exercice des facultés intellectives. Quant à la manière dont le saint Docteur explique après cela le fait même du sommeil et celui du rêve, on peut l'admettre ou la rejeter, suivant le système physiologique auquel on se rattache, ou suivant même qu'on repousse tous les systèmes à cet égard, sans que la théorie philosophique proprement dite en soit ébranlée. Il existe, en effet, une distinction profonde entre ces deux ordres d'idées.

---

est terminus et finis judicii. Dicit autem Philosophus in III. *De cœlo* (text. 61), quòd « sicut finis factivæ scientiæ est opus; ita naturalis scientiæ finis est quod videtur semper propriè secundum sensum. » Faber enim non quærit cognitionem cultelli, nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum. Et similiter naturalis non quærit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quæ videntur secundum sensum. Manifestum est autem, quòd non posset esse perfectum judicium fabri de cultello, si opus ignoraret. Et similiter non posset esse perfectum judicium scientiæ naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorarentur. Omnia autem quæ in præsenti statu intelligimus, cognoscuntur à nobis per comparationem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quod sit in nobis judicium intellectus perfectum cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.

Ad primum ergo dicendum, quòd quamvis intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo à sensu, et ejus objecta prima et principalia in sensibus fundantur. Et ideo necesse est quod impediatur judicium intellectus ex ligato sensu.

Ad secundum dicendum, quòd sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in lib. *De somno et vigil.* (ubi supra). Et ideo secundum

est dit, *De somno et vigil.* Or, d'après l'intensité de ces vapeurs, le sens est plus ou moins empêché : quand ces vapeurs sont abondantes, elles agissent non-seulement sur le sens, mais encore sur l'imagination, puisque les images mêmes ne se présentent plus dans cet état; cela arrive surtout à un homme qui s'endort après avoir beaucoup mangé ou bu. Si les vapeurs sont un peu moins épaisses, les images se présentent, mais informes et désordonnées, comme cela arrive dans la fièvre. Si ces vapeurs sont encore plus légères, les images se présentent avec plus d'ordre et de lucidité, ce qui a lieu principalement vers la fin du sommeil, et chez les hommes sobres ou qui ont une forte imagination. Si ces vapeurs enfin sont extrêmement légères, ce n'est pas l'imagination seule qui demeure libre, le sens commun lui-même est libre en partie, au point qu'un homme peut quelquefois juger que ce qu'il voit durant le sommeil est un rêve (1), et distingue ainsi les choses de leur vaine ressemblance. Le sens commun est néanmoins lié en partie, de telle sorte que tout en distinguant certaines images de la réalité, il est néanmoins trompé sur certaines autres. C'est donc d'après le degré où le sens et l'imagination se trouvent liés pendant le sommeil, que le jugement de l'intellect est libre, sans l'être jamais entièrement. Ce qui fait que ceux qui raisonnent ou argumentent en dormant reconnoissent toujours au réveil qu'ils se sont trompés en quelque chose.

(1) Il est même des hommes qui conservent dans le rêve, non-seulement assez de liberté d'esprit pour comprendre qu'ils rêvent, mais encore assez de force de volonté pour s'arracher à cet état, afin d'éviter les impressions pénibles qu'il peut amener, et dont ils ont la prévision à peu près certaine. Nous affirmons l'existence de ce fait, quoique aucun physiologiste peut-être ne l'ait encore signalé.

---

dispositionem hujusmodi evaporationum, contingit esse ligamentum sensus majus vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut præcipuè accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si verò motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata; sicut accidit in febricitantibus. Si verò adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maximè solet contingere in fine dormitionis, et in hominibus sobriis, et habentibus fortem imaginationem (1). Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur, ita quod homo judicat interdum in dormiendo ea quæ videt, somnia esse, quasi dijudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliqua parte remanet sensus communis ligatus. Et ideo licet aliquas similitudines discernat à rebus; tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur et imaginatio in dormiendo, liberatur judicium intellectus, non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogisant, cum excitantur, semper cognoscunt se in aliquo defecisse.

(1) Hæc porrò quæ ad variam somniorum conditionem spectant, non ex lib. *De somno et vigiliâ* superius notato, sed ex lib. *De insomniis* colliguntur, qui subjungitur præcedenti, ut et ex lib. *Dedivinatione per somnium*, qui post utrumque subnectitur; et fortè olim sub eadem inscriptione cum cæteris duobus notabatur.

QUESTION LXXXV.

Du mode et de l'ordre suivis par notre intelligence.

C'est du mode et de l'ordre selon lesquels procède notre intelligence que nous avons maintenant à parler. Sur cela huit questions se présentent : 1° Notre intellect connoît-il, en allant par abstraction des images aux espèces? 2° Les espèces intelligibles étant abstraites des images, sont-elles, par rapport à notre intellect, ou bien ce qu'il connoît, ou bien ce par quoi il connoît? 3° Notre intellect, dans l'ordre de la nature, connoît-il en premier lieu ce qui est plus universel? 4° Notre intellect peut-il comprendre plusieurs choses à la fois? 5° Notre intellect comprend-il par composition et par division? 6° Notre intellect peut-il errer? 7° Un intellect peut-il connoître une chose mieux qu'un autre intellect? 8° Notre intellect connoît-il l'indivisible avant de connoître le divisible?

ARTICLE I.

Notre intellect connoît-il les choses corporelles et matérielles en agissant par abstraction sur les images?

Il paroît que notre intellect ne connoît pas les choses corporelles et matérielles en agissant par abstraction sur les images. 1° Un intellect, en effet, qui connoît les choses autrement qu'elles ne sont, est un intellect faux. Or, les formes des choses matérielles ne sont pas abstraites ou séparées des êtres individuels, lesquelles nous sont représentées par les images. Si donc nous connoissons les choses matérielles en abstrayant les espèces des images, il y aura erreur ou fausseté dans notre intellect.

QUÆSTIO LXXXV.

De modo et ordine intelligendi, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de modo et ordine intelligendi. Et circa hoc quæruntur octo : 1° Utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species à phantasmatibus. 2° Utrum species intelligibiles abstractæ à phantasmatibus se habeant ad intellectum nostrum, ut *quod intelligitur*, vel sicut *id quo intelligitur*. 3° Utrum intellectus noster naturaliter intelligat priùs magis universale. 4° Utrum intellectus noster possit multa simul intelligere. 5° Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo. 6° Utrum intellectus possit errare. 7° Utrum unus possit eamdem rem melius intelligere quàm alius. 8° Utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quàm divisibile.

ARTICULUS I.

Utrùm intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem a phantasmatibus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem à phantasmatibus. Quicunque enim intellectus intelligit rem aliter quàm sit, est falsus. Formæ autem rerum materialium non sunt abstractæ à particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum à phantasmatibus, erit falsitas in intellectu nostro.

(1) De his etiam infrà, qu. 86, art. 2 ad 2; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 75; et qu. 18, *De verit.*, art. 5.

2° Les choses matérielles sont des choses naturelles dont la définition comprend nécessairement la matière. Or, rien ne peut être connu si l'on n'embrasse tout ce qui est dans sa définition. Donc les choses matérielles ne peuvent être connues sans la matière. De plus, la matière est le principe de l'individualisation. On ne sauroit donc connoître les choses matérielles en séparant l'universel du particulier, c'est-à-dire en abstrayant les espèces des images.

3° Il est dit par le Philosophe, *De anima*, III : « Les images sont par rapport à l'ame intellective comme les couleurs par rapport à la vue. » Or, la vue ne se produit pas en abstrayant certaines espèces des couleurs; elle a lieu par l'impression même des couleurs sur l'organe. Donc également l'acte intellectuel ne se produit pas par une abstraction faite sur les images, mais bien par l'impression que les images font sur l'intellect.

4° Dans l'ame intellective, selon la doctrine d'Aristote, il faut distinguer deux choses, l'intellect possible et l'intellect agent. Or, abstraire les espèces intelligibles des images ne sauroit appartenir à l'intellect possible, il ne peut que recevoir des espèces déjà abstraites; cela n'appartient pas non plus à l'intellect agent, qui est pour les images ce qu'est la lumière pour les couleurs; et la lumière, loin d'agir par abstraction sur les couleurs, y ajoute au contraire son influence. Donc ce n'est pas en agissant par abstraction sur les images que nous connoissons.

5° Le Philosophe dit, *De anima*, III : « l'intellect voit ou connoît les espèces dans les images. » Il ne connoît donc pas par abstraction.

Mais Aristote lui-même dit formellement le contraire dans ce même livre : « c'est en tant qu'elles sont séparables de la matière que les choses se présentent à notre intellect. » Donc les choses matérielles doivent nécessairement être connues comme étant abstraites de la matière et des ressemblances matérielles, qui ne sont autre chose que les images.

---

2. Præterea, res materiales sunt res naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in diffinitione ejus. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis à particulari, quod est abstrahere species intelligibiles à phantasmatibus.

3. Præterea, in III. *De anima* dicitur, quòd « phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum. » Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum à coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quòd aliquid abstrahatur à phantasmatibus; sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

4. Præterea, ut dicitur in III. *De anima*, in intellectiva anima sunt duo, scilicet intellectus possibilis et agens. Sed abstrahere à phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species jam abstractas; sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid à coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo à phantasmatibus.

5. Præterea, Philosophus in III. *De anima* dicit quòd « intellectus intelligit species in phantasmatibus. » Non ergo eas abstrahendo.

Sed contra est, quod dicitur in III. *De anima*, quòd « sicut res sunt separabiles à materia, sic circa intellectum sunt. » Ergo oportet quòd materialia intelligantur in quantum à materia abstrahuntur, et à similitudinibus materialibus, quæ sunt phantasmata.

(CONCLUSION. — L'intellect humain n'étant pas l'acte d'un organe corporel, mais étant l'acte de l'ame, laquelle est la forme du corps en puissance, il faut nécessairement qu'il connoisse les choses matérielles et sensibles en les abstrayant des images.)

Rappelons d'abord ce que nous avons déjà dit, savoir que l'objet à connoître doit être en rapport avec la puissance intellective qui le connoît. Or, il faut distinguer trois degrés dans la puissance intellective : il y a une sorte de puissance intellective qui consiste dans l'acte de l'organe corporel, c'est le sens; et l'objet de toute puissance sensitive est la forme telle qu'elle existe dans la matière corporelle; cette matière étant en outre le principe de l'individualisation, toute puissance de la partie sensitive connoît uniquement les êtres individuels. Il est, en second lieu, une puissance intellective qui n'est pas l'acte d'un organe corporel et ne se lie en aucune façon à la matière corporelle, c'est l'intellect angélique; et l'objet de cette puissance est la forme qui subsiste en dehors de la matière; car, bien que les anges connoissent les êtres matériels, ils ne les voient pas dans les choses matérielles elles-mêmes, ils les voient en eux-mêmes ou en Dieu. L'intellect humain tient le milieu entre ces deux sortes de connoissances; car il n'est pas l'acte d'un organe quelconque, et cependant il est une puissance de l'ame qui elle-même est la forme du corps, ainsi que nous l'avons expliqué dans la question soixante-seizième. Et voilà pourquoi le caractère propre de cet intellect est de connoître la forme, individualisée sans doute dans la matière corporelle, mais non en tant qu'elle existe dans cette matière. Or, connoître ce qui est dans telle matière en particulier, mais non en tant que renfermée dans cette même matière, c'est abstraire la forme de la matière individuelle, laquelle est représentée par les images. Il faut donc en revenir à dire que notre intellect connoît les choses matérielles en agissant par abstraction

---

(CONCLUSIO. — Cùm intellectus humanus non sit actus alicujus organi corporalis, sed sit animæ, quæ est forma corporis potentia, necesse est ut intelligat materialia et sensibilia abstrahendo à phantasmatibus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 80, art. 2, et qu. 84, art. 7), objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivæ. Est autem triplex gradus cognoscitivæ virtutis. Quædam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus. Et ideo objectum cujuslibet sensitivæ potentiæ est forma, prout in materia corporali existit. Et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideo omnis potentia sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantùm. Quædam autem virtus cognoscitiva est, quæ neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiæ conjuncta, sicut intellectus angelicus. Et hujus virtutis cognoscitivæ objectum est forma sine materia subsistens. Etsi enim materialia cognoscant, non tamen in materialibus ea intuentur, sed vel in seipsis, vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet : non enim est actus alicujus organi, sed tamen est quædam virtus animæ, quæ est forma corporis, ut ex suprà dictis patet (qu. 76, art. 1). Et ideo proprium ejus est cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. Cognoscere verò id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam à materia individuali, quam repræsentant phantasmata. Et ideo necesse est dicere quòd intellectus noster intelligit materialia, abstrahendo à phantasmatibus; et per materialia sic considerata, in immaterialium aliqualem cognitionem deve-

sur les images ; et par les choses matérielles ainsi comprises nous nous élevons à une certaine connoissance des choses immatérielles (1), tandis que c'est par ces dernières que les anges acquièrent la connoissance des premières. Mais Platon ne considérant que l'immatérialité de l'intellect humain et ne tenant pas compte de son union avec le corps, veut que les idées séparées soient l'objet de cet intellect, et que nous connoissions, non certes par voie d'abstraction, mais plutôt par une sorte de participa-

(1) Qu'est-ce que connoître? ou bien, qu'est-ce que la pensée? première question. Comment connoît l'ame humaine? ou bien, comment la pensée se produit-elle en nous? seconde question. Quel rapport existe entre la pensée et son objet? ou bien, quelle est la valeur, la certitude de notre connoissance? troisième question. Tel est l'objet qui se présente avant tout, et dans l'ordre indiqué, à toute recherche, à toute étude philosophique. La réponse à cette triple question est le fondement essentiel, indispensable, qu'il faut d'abord établir, sur la force du raisonnement, sur la foi de l'autorité, ou mieux peut-être sur la force et la foi de la nature, pour avoir ensuite le droit de procéder à un travail intellectuel quelconque. C'est là le fondement nécessaire, on le conçoit, de l'édifice tout entier de la science humaine. Aussi toutes les philosophies se sont-elles efforcées de répondre à cette triple question, de résoudre ce grand et difficile problème. C'est là aussi qu'elles s'accordent le moins; là est l'objet principal et la source première de leurs éternelles dissensions; elles se sont ainsi divisées à leur point de départ. Faut-il s'étonner, après cela, de leur antagonisme incessant et de leur défaut d'harmonie sur tout le reste.

Or toutes les réponses essayées sur ce point capital, pour multiples et diverses qu'elles paroissent, peuvent aisément se réduire à deux : celle de Platon et celle d'Aristote. D'après le premier de ces philosophes, l'ame humaine connoît par une sorte d'impression produite en elle par les types supérieurs et divins de toutes choses, par une sorte de participation aux substances intelligibles et séparées. D'où il suit évidemment que notre ame est réduite à un état de passivité intellectuelle et qu'elle n'agit pas directement sur les réalités elles-mêmes. Deux conséquences dont il faut bien, malgré le prestige qui s'attache à la théorie platonicienne, signaler les inconvénients et le danger. D'abord imaginer des idées substantielles et supérieures qui, d'une part, communiquent aux objets réels, à tous les êtres contingens, leur forme particulière, et qui, de l'autre, impriment dans notre intellect des formes correspondantes, c'est éloigner ou même compliquer la difficulté, bien loin de la résoudre. Puis, en plaçant en dehors, au-dessus de l'intelligence humaine le principe immédiat de son activité, on ouvre, à notre avis, une large voie au panthéisme, si l'on n'en pose même le principe le plus fécond.

D'après le second philosophe, tel du moins que saint Thomas le comprend, le phénomène de la pensée se produit par l'action directe de l'homme sur l'objet naturel de sa connoissance. L'activité dont notre intelligence est douée est la raison dernière, comme on l'a vu, la cause véritable de l'idée proprement dite, n'importe le nom qu'on voudra lui donner. L'idée, Aristote et saint Thomas la nomment *espèce intelligible*, par opposition à la *forme sensible* qui résulte de l'impression reçue par les sens. Or, cette espèce intelligible, c'est *l'intellect agent*, faculté essentielle de l'intelligence humaine, qui la produit en elle, en agissant par abstraction sur les formes sensibles. Il est vrai que cette théorie n'explique pas au fond le phénomène de la pensée, par la raison toute simple que c'est encore là un des mystères de notre nature. Mais elle nous paroît la plus conforme à la marche de nos opérations intellectuelles, celle qui constitue le mieux la personnalité de l'homme, son individualité, sa dignité enfin comme être pensant et raisonnable. Qu'on se rappelle la belle thèse que saint Thomas en a déduite sur cet objet en particulier et contre le panthéisme.

Et pour qu'on ne soit pas tenté de craindre qu'il ne tombe dans un excès opposé, en séparant trop profondément Dieu et l'être humain, nous rappellerons ces mots sublimes du grand docteur : « L'intellect agent n'est autre chose que la participation à la lumière intellectuelle

---

nimus, sicut è contra angeli per immaterialia materialia cognoscunt. Plato verò attendens solùm immaterialitatem intellectus humani, non autem ad hoc quòd est corpori quodammodo unitus, posuit objectum intellectûs ideas separatas, et quod intelligimus, non quidem abs-

tion aux choses déjà abstraites, ainsi que nous l'avons expliqué dans la question précédente.

Je réponds aux arguments : 1° L'abstraction peut avoir lieu de deux manières : d'abord par manière de composition et de division, comme quand nous comprenons, par exemple, qu'une chose n'est pas dans une autre ou en est séparée ; en second lieu par manière de simplification, comme quand nous pensons à une chose sans accorder aucune attention à une autre. Or le premier genre d'abstraction appliqué par notre intellect à des choses qui ne sont pas réellement abstraites, enveloppe toujours une certaine erreur ou fausseté; tandis que le second genre d'abstraction, en s'appliquant même à des choses qui ne sont pas réellement abstraites; n'a rien de faux; comme cela paroît clairement dans les sens. Si nous pensons, en effet, ou si nous disons que la couleur n'est pas inhérente au corps coloré ou qu'elle est séparée de ce corps, il y aura erreur dans notre opinion ou dans notre parole. Mais si nous considérons seulement la couleur et ses propriétés, sans faire attention au fruit coloré, par exemple; ou bien si nous exprimons nos idées à cet égard, il n'y aura erreur ni dans la pensée ni dans la parole : un fruit, en effet, n'appartient pas à l'essence de la couleur, et rien n'empêche que l'esprit ne s'arrête à la couleur sans faire aucune attention au fruit. Nous dirons de même que les propriétés qui constituent l'espèce d'un être matériel quelconque, d'une pierre, par exemple, d'un homme, d'un cheval, peuvent être considérés indépendamment des principes d'individualisation, lesquels n'appartiennent pas à la nature même de l'espèce. Or, considérer

que l'ame humaine puise à la source même de toute lumière, c'est-à-dire en Dieu, dont il est dit qu'il est la lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde. » Ainsi comprise, la théorie peripateticienne ne s'éloigne plus tellement, on l'avouera, quant à l'origine ou source première des idées, de ce qu'il y a de réel et de compréhensible dans la philosophie de Platon. Dans l'une comme dans l'autre, les idées émanent primitivement de l'intelligence suprême, l'une et l'autre reconnoissent dans l'intellect humain une aptitude naturelle à les concevoir et à se les approprier. On pourroit saisir plusieurs autres points de contact entre les deux écoles; mais c'est le dernier que nous signalerons ici, n'ayant pour but que de laisser entrevoir ce que pourroit avoir d'intéressant et d'utile l'étude comparée des deux traditions philosophiques sur ces grandes questions abordées par saint Thomas dans ce traité de l'homme.

---

trahendo, sed magis abstracta participando, ut suprà dictum est (qu. 84, art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd abstrahere contingit dupliciter. Uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cùm intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicitatis, sicut cùm intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quæ secundùm rem non sunt abstracta, secundùm primum modum abstrahendi, non est absque falsitate; sed secundo modo abstrahere per intellectum quæ non sunt abstracta secundùm rem, non habet falsitatem, ut in sensibus manifestè apparet. Si enim intelligamus vel dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione vel in oratione. Si verò consideremus colorem et proprietatem ejus, nihil considerantes de pomo colorato, vel si quod intelligimus, voce exprimamus, erit absque falsitate opinionis et orationis. Pomum enim non est de ratione coloris; et ideo nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico, quòd ea quæ pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, putà lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quæ non sunt de ratione speciei.

ainsi la nature de l'espèce sans avoir égard aux principes d'individualisation, lesquels sont représentés par les images; c'est justement abstraire l'universel du particulier, ou bien l'espèce intelligible de l'image. Quand on dit, par conséquent, que l'intellect tombe dans le faux lorsqu'il comprend une chose autrement qu'elle n'est, on dit vrai si le mot *autrement* se rapporte à la chose comprise; car l'intellect est réellement dans le faux lorsque la chose est d'une manière et qu'il la comprend d'une autre. Il seroit dans le faux, par exemple, si au sujet d'une pierre, il séparoit par abstraction l'espèce de la matière, au point de considérer l'espèce comme existant sans la matière, ainsi que l'a fait Platon. Mais la proposition n'est plus vraie si le mot, *autrement*, s'applique à l'acte même de l'intelligence; car il n'y a pas erreur ou fausseté à ce que le mode de l'être intelligent dans l'acte intellectuel même diffère du mode que l'objet présente dans son être, puisque cet objet n'existe dans l'être qui le connoît que d'une manière immatérielle, d'une manière conforme à l'intellect même, et qu'il n'y est nullement d'une manière matérielle et comme objet matériel.

2° Dans le sentiment de plusieurs philosophes, l'espèce des choses naturelles consiste uniquement dans la forme, la matière ne fait nullement partie de l'espèce. Mais si cette opinion étoit vraie, la matière ne rentreroit pas dans la définition des choses naturelles. Il faut donc dire que la matière peut être considérée sous un double aspect, ou comme matière commune, ou comme matière individuelle et déterminée; elle est commune quand on dit : la chair, les os; elle est individuelle quand on dit : cette chair, ces os. Or, l'intellect connoît l'espèce d'une chose naturelle en faisant abstraction de la matière sensible individuelle, mais non de la matière sensible commune. Ainsi il connoît l'espèce de l'homme en faisant abstraction de telles chairs, de tels os, qui n'appartiennent pas, en effet, à l'essence même de l'espèce et ne sont que des parties de l'individu, comme cela est expliqué par le Philosophe, *Métaph.*, VII. Mais

---

Et hoc est abstrahere universale à particulari, vel speciem intelligibilem à phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quæ per phantasmata repræsentantur. Cùm ergo dicitur quòd « intellectus est falsus qui intelligit rem aliter quàm sit, » verum est si *ly aliter* referatur ad rem intellectam. Tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quàm sit. Unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis à materia, ut intelligeret eam non esse in materia, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si *ly aliter* accipiatur ex parte intelligentis. Est enim absque falsitate, ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quam modus rei in essendo; quia intellectum est in intelligente immaterialiter, per modum intellectûs, non autem materialiter, per modum rei materialis.

Ad secundum dicendum, quòd quidam putaverunt quòd species rei naturalis sit forma solùm, et quòd materia non sit pars speciei. Sed secundùm hoc in diffinitionibus rerum naturalium non poneretur materia. Et ideo aliter dicendum est quòd materia est duplex, scilicet communis, et signata vel individualis. Communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hæ carnes et hæc ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis à materia sensibili individuali, non autem à materia sensibili communi: sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quæ non sunt de ratione speciei, sed partes individui, ut dicitur in VII. *Metaphys.*; et ideo sine eis considerari potest.

l'intellect ne sauroit connoître l'espèce de l'homme en faisant abstraction en général des chairs et des os. Quant aux espèces mathématiques, l'intellect peut les concevoir, abstraction faite de la matière sensible, non-seulement individuelle, mais même commune, abstraction faite encore de la matière intelligible, non commune, il est vrai, mais seulement individuelle. On appelle matière sensible la matière corporelle en tant qu'elle est soumise à des qualités qui tombent sous les sens, comme le froid et le chaud, le dur et le mou, et autres propriétés du même genre; et l'on appelle matière intelligible la substance en tant qu'elle est soumise à la quantité. Or, il est évident que la quantité est comprise dans la substance antérieurement aux qualités sensibles. C'est pour cela que les quantités, comme les nombres, les dimensions et les figures qui sont les divers genres de quantité, peuvent être considérées indépendamment des qualités sensibles, ce qui veut dire qu'on peut les abstraire de la matière sensible; mais elles ne sauroient être considérées en dehors d'une substance sujette à la quantité, ce qui seroit faire abstraction de la matière intelligible commune. On peut néanmoins les considérer en dehors de telle ou telle substance, et c'est là faire abstraction de la matière intelligible particulière. Il est des choses toutefois qui peuvent être considérées abstraction faite de la matière intelligible commune elle-même; ainsi l'*être*, l'*unité*, la *puissance*, l'*acte*, et autres choses du même genre. Ces choses peuvent également exister sans aucune matière, comme cela a lieu évidemment dans les substances immatérielles. Platon n'ayant pas tenu compte de ce double genre d'abstraction que nous avons exposé, considère comme des abstractions réellement existantes les abstractions que nous regardons comme uniquement faites par notre intellect.

3° Les couleurs ont le même mode d'existence, soit dans chaque objet

---

Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum à carnibus et ossibus. Species autem mathematicæ possunt abstrahi per intellectum à materia sensibili, non solùm individuali, sed etiam communi; non tamen à materia intelligibili communi, sed solùm individuali. Materia enim sensibilis (1) dicitur materia corporalis, secundùm quòd subjacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro et molli, et hujusmodi. Materia verò intelligibilis dicitur substantia secundùm quòd subjacet quantitati. Manifestum est autem quòd quantitas priùs inest substantiæ, quàm qualitates sensibiles. Unde quantitates (ut numeri, et dimensiones, et figuræ, quæ sunt terminationes quantitatum), possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus, quod est eas abstrahi à materia sensibili; non tamen possunt considerari sine intellectu substantiæ quantitati subjectæ, quod esset eas abstrahi à materia intelligibili communi. Possunt tamen considerari sine hac vel illa substantia, quod est eas abstrahi à materia intelligibili individuali. Quædam verò sunt quæ possunt abstrahi etiam à materia intelligibili communi, sicut *ens*, *unum*, *potentia* et *actus*, et alia hujusmodi; quæ etiam esse possunt absque omni materia, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quæ diximus abstrahi per intellectum posuit abstracta esse secundùm rem.

Ad tertium dicendum, quòd colores habent

(1) Ideo *sensibilis* quia per se sub sensum cadit, ut in exemplis mox adjunctis manifestum est; nempe calidi et frigidi, mollis et duri, quæ per tactum percipiuntur, et in aliis ad quemlibet alium sensum pertinentibus æquè notari potest. E contrario verò materia *intelligibilis* dicitur, non quòd non sit etiam corporalis cùm sit conjuncta quantitati, sed quia sensum non

corporel en particulier, soit dans la puissance visuelle ; et c'est pour cela qu'elles peuvent imprimer leur ressemblance propre dans la vue. Mais les images sensibles, représentant les objets individuels et existant dans les organes du corps, n'ont pas le même mode d'existence que l'intellect humain, comme cela résulte évidemment de ce que nous avons dit ; et voilà pourquoi elles ne peuvent imprimer par elles-mêmes leur ressemblance dans l'intellect possible. Cette ressemblance ne peut donc provenir dans l'intellect possible que de la puissance de l'intellect agent et de l'action que celui-ci exerce sur les images ; cette ressemblance représente à l'intellect les objets représentés aux sens par les images, mais ne les représente que dans la nature de leur espèce. Et c'est ainsi que l'espèce intelligible est dite résulter par abstraction des images sensibles ; sans que la même forme, absolument la même, qui se trouvoit d'abord dans les images, se trouve ensuite dans l'intellect possible, ainsi qu'un corps, par exemple, passe d'un lieu à un autre.

4° Les images sont comme illuminées par l'intellect agent, et l'espèce intelligible en est ensuite dégagée par la vertu de ce même intellect. Elles sont illuminées en ce que, comme la partie sensitive de notre être devient plus puissante par son union avec l'intellect, de même les images, par la vertu de l'intellect agent, deviennent aptes à fournir les espèces intelligibles. Puis ces espèces intelligibles sont dégagées ou abstraites des images par l'intellect agent, en tant que par la vertu de cet intellect nous pouvons recevoir dans notre pensée la nature des espèces en dehors des conditions individuelles, et que la ressemblance de cette nature est imprimée dans notre intellect possible.

5° Notre intellect abstrait, d'une part, les espèces intelligibles des images

---

eumdem modum existendi, prout sunt in materia corporali individuali, sicut in potentia visiva ; et ideo possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata cùm sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eumdem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet ; et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectûs agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectûs agentis supra phantasmata : quæ quidem est repræsentativa eorum quorum sunt phantasmata, solùm quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis à phantasmatibus ; non quòd aliqua eadem numero forma quæ priùs fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco et tranfertur ad alterum.

Ad quartum dicendum, quòd phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectûs agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectûs agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles à phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectûs agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus ; secundùm quarum (1) similitudines intellectûs possibilis informatur.

Ad quintum dicendum, quòd intellectus noster

afficit, nec nisi per accidens et ratione qualitatum sensibilis est. Unde propriè intellectu potiùs percipitur, vel habet modum quemdam earum rerum quæ intellectu percipi possunt.

(1) Supple *specificarum naturarum*, non *individualium conditionum*, quarum utique similitudinibus ut sic non informatur intellectus ; qui nec eas cognoscit nisi reflexè tantùm et indirectè.

en tant qu'il considère la nature des choses en général; et, d'autre part, il comprend toujours cette nature dans les images, par la raison qu'il ne peut comprendre les choses dont il abstrait les espèces intelligibles qu'en se tournant vers les images, ainsi que nous l'avons déjà démontré.

ARTICLE II.

Les espèces intelligibles abstraites des images sont-elles, par rapport à notre intellect, la chose qu'il connoît ou la chose par laquelle il connoît?

Il paroît que les espèces intelligibles abstraites des images sont, par rapport à notre intellect, la chose même qu'il connoît. 1° En effet, le chose connue en acte est dans le sujet même qui la connoît; car la chose connue en acte c'est l'intellect même en acte. Or, de la chose connue rien n'existe dans l'intellect qui la connoît en acte, si ce n'est l'espèce intelligible, résultat de l'abstraction. Donc c'est cette espèce même qui est la chose connue en acte.

2° Il faut que la chose connue en acte soit nécessairement dans un être, car sans cela elle ne seroit rien. Or, elle n'est pas dans l'objet lui-même qui est placé hors de l'ame, puisque cet objet étant matériel, rien de ce qu'il renferme ne peut être connu en acte. Il faut donc que la chose connue en acte se trouve dans l'intellect; et dès lors elle n'est rien autre chose que l'espèce intelligible dont nous venons de parler.

3° Le Philosophe, *De interpretat.*, dit : « les paroles sont les signes des diverses passions qui se trouvent dans l'ame (1). » Mais les paroles ex-

(1) La nécessité de la parole, non-seulement pour exprimer la pensée, mais encore pour la produire, quand les images font défaut à notre esprit, c'est-à-dire, quand il s'occupe de

---

et abstrahit species intelligibiles à phantasmatibus, in quantum considerat naturas rerum in universali, et tamen intelligit eas in phantasmatibus; quia non potest intelligere ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut suprà dictum est (qu. 84, art. 6).

ARTICULUS II.

Utrùm species intelligibiles à phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum, sicut id quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd species intelligibiles à phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum, sicut *id quod intelligitur*. Intellectum enim in actu est in intelligente, quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellecta est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo hujusmodi species est ipsum intellectum in actu.

2. Præterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse, alioquin nihil esset. Sed non est in re quæ est extra animam; quia cùm res quæ est extra animam sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quòd intellectum in actu sit in intellectu; et ita nihil est aliud quam species intelligibilis prædicta.

3. Præterea, Philosophus dicit in I. Περὶ Ἑρμ. (2), quòd « voces sunt notæ earum quæ sunt in anima passionum. » Sed voces signifi-

(1) De his etiam IV, *Contra Gent.*, cap. 11; et qu. 2, de verit., art. 6; et qu. 7, de potent., art. 5; et qu. 8, art. 1; et *Opusc.*, III, cap. 85.

(2) Ex græco περὶ ἑρμενείας, hoc est de interpretatione, ubi statim ab initio præmittitur veluti fundamentum totius libri, quòd *ea quæ sunt in voce, sunt earum quæ insunt in anima notæ* (παθημάτων σύμβολα), id est affectionum, conceptionum, intentionum, etc. Hinc illud quoque Ciceronis in *Oratore*, mutationes vocum totidem esse quot animorum, etc.

priment des choses connues, puisque nous ne rendons avec la parole que ce qui est dans notre esprit. Donc les passions ou impressions de l'ame, qui ne sont autre chose que les espèces intelligibles, sont bien réellement ce que notre intellect connoît en acte.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, par la raison que l'espèce intelligible est à l'égard de l'intellect comme l'espèce sensible à l'égard du sens. L'espèce sensible, en effet, n'est pas ce que nous sentons, mais plutôt ce par quoi nous sentons. Donc également l'espèce intelligible n'est pas ce que nous connoissons, mais ce par quoi nous connoissons.

(Conclusion. — L'espèce intelligible est par rapport à l'intellect ce par quoi l'intellect connoît, et non ce qu'il connoît, si ce n'est d'une manière secondaire; car ce que l'intellect connoît essentiellement, c'est la chose même dont l'espèce intelligible est la ressemblance.)

Il est vrai que, dans l'opinion de plusieurs philosophes, les puissances intellectives qui sont en nous ne peuvent rien connoître que leurs propres impressions. Ainsi le sens, par exemple, ne sent pas autre chose que la modification de son organe. D'après ce principe, l'intellect ne connoît également que l'impression dont il est affecté, c'est-à-dire l'espèce intelligible qu'il a reçue. Selon cette opinion, l'espèce intelligible seroit donc la chose même qui est connue. Mais la fausseté peut en être démontrée de deux manières : d'abord par la raison que les choses que nous connois-

choses purement intellectuelles, a été proclamée ou du moins entrevue par la plupart des philosophes. Dans ces derniers temps, M. de Bonnald a fait de ce phénomène psycologique l'objet et la base d'une théorie qui restera comme l'un des plus beaux monuments philosophiques de notre époque. Mais cette théorie où la philosophie de saint Thomas se trouve plus d'une fois implicitement attaquée, est elle-même une preuve en sa faveur. Si la parole est nécessaire à l'homme pour penser, c'est que l'intellect humain a besoin du concours des images pour entrer en exercice; car la parole est un signe universel, une image qui tient à la partie matérielle de notre être; et cependant la parole est l'image des choses qui n'ont pas d'images dans la matière. En voyant la sagacité, la profondeur, la rectitude et la beauté d'expression avec lesquelles M. de Bonnald nous présente plusieurs aspects de la vérité philosophique, on se prend à regretter, avec un célèbre orateur italien, le P. Ventura, qu'il n'ait pas doté notre pays et notre siècle d'une grande et solide Philosophie chrétienne. Mais il ne l'auroit pu, dans notre sentiment, qu'en se faisant le disciple de saint Thomas; et c'est ce dont M. de Bonnald étoit trop éloigné par les habitudes de son esprit et l'influence des idées contemporaines.

---

cant res intellectas; id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsæ passiones animæ, scilicet species intelligibiles, sunt ea quæ intelliguntur in actu.

Sed contra : species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est *quod intelligitur*, sed *id quo intellectus intelligit*.

(Conclusio. — Species intelligibilis se habet ad intellectum, ut *id quo intelligit intellectus*, non autem ut *id quod intelligitur*, nisi secundariò; res enim cujus species intelligibilis est similitudo, est id quod primò intelligitur.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt quòd vires cognoscitivæ, quæ sunt in nobis, nihil cognoscunt nisi proprias passiones : putà quòd sensus non sentit nisi passionem sui organi. Et secundùm hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam; et secundùm hoc species hujusmodi est *ipsum quod intelligitur*. Sed hæc opinio manifestè apparet falsa ex duobus. Primò quidem, quia eadem sunt quæ intelligimus, et de quibus sunt scientiæ. Si igitur

sons sont les mêmes qui forment l'objet des sciences. Si donc les choses que nous connoissons étoient uniquement les espèces qui se trouvent dans notre ame, il s'ensuivroit que toutes les sciences auroient pour objet, non les choses elles-mêmes placées hors de l'ame, mais les espèces intelligibles qui sont dans l'ame. C'est ainsi que, d'après les platoniciens, les sciences n'ont d'autre objet que les idées, lesquelles sont, toujours selon eux, connues en acte. De l'opinion que nous repoussons découleroit, en second lieu, l'erreur de ces anciens philosophes qui prétendoient que tout ce qui se voit est vrai; d'où il suivroit que les contradictoires sont vrais. Si la puissance intellective, en effet, ne connoît que sa propre affection, elle ne peut juger que de cette affection même; or, une chose paroissant toujours ce qu'elle est dans l'affection même qu'elle produit en nous, le jugement de la puissance intellective ne peut manquer d'embrasser son objet tel qu'il est, puisqu'il n'agit que sur l'affection même de la puissance; et de la sorte tout jugement sera vrai. Si le goût, par exemple, ne sent rien que sa propre affection, un homme qui a un goût sain et qui jugera que le miel est doux, portera un jugement vrai; et celui qui a un goût dépravé et qui jugera que le miel est amer, n'en aura pas moins porté un jugement vrai; car l'un et l'autre jugent d'après l'affection qu'ils éprouvent dans leur goût. Il s'ensuivroit de là que toute opinion seroit également vraie, que toute manière de comprendre les choses le seroit également. Il faut donc en revenir à dire que l'espèce intelligible est, par rapport à l'intellect, la chose par laquelle il connoît. Voici comment on peut rendre cette proposition évidente. Comme il y a deux sortes d'actions, ainsi que le remarque Aristote, *Métaph.*, IX, l'une qui reste dans l'être agent, comme voir, connoître, et l'autre qui passe à une chose extérieure, comme échauffer, couper; l'une et l'autre doivent avoir lieu selon une certaine forme. Et comme la forme selon laquelle se fait l'action qui passe à une chose extérieure est la forme même de l'objet de cette action; ainsi la chaleur, par exemple, est la forme

---

ea quæ intelligimus essent solùm species quæ sunt in anima, sequeretur quòd scientiæ omnes non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solùm de speciebus intelligibilibus quæ sunt in anima : sicut secundùm Platonicos omnes scientiæ sunt de ideis quas ponebant esse intellectas in actu. Secundò, quia sequeretur error antiquorum dicentium, omne quod videtur esse verum; et sic quòd contradictoriæ essent simul veræ. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de ea solùm judicat; sic autem videtur aliquid secundùm quòd potentia cognoscitiva afficitur; semper ergo judicium potentiæ cognoscitivæ erit de eo quod judicat, scilicet de propria passione, secundùm quod est, et ita omne judicium erit verum. Putà, si gustus non sentit nisi propriam passionem, cùm aliquis habens sanum gustum, judicat mel esse dulce, verè judicabit. Et similiter, si ille qui habet gustum infectum, judicet mel esse amarum, verè judicabit. Uterque enim judicabit secundùm quod gustus ejus afficitur. Et sic sequitur quòd omnis opinio æqualiter erit vera, et universaliter omnis acceptio. Et ideo dicendum est quòd species intelligibilis se habet ad intellectum, ut *quo intelligit intellectus*. Quod sic patet. Cùm enim sit duplex actio, sicut dicitur IX. *Metaph.*, una quæ manet in agente, ut videre et intelligere, et altera quæ transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare; utraque fit secundùm aliquam formam. Et sicut forma secundùm quam provenit actio tendens in rem

de l'objet qu'elle échauffe : de même la forme selon laquelle se fait l'action qui se renferme dans l'agent est l'image de son objet. C'est donc d'après l'image de l'objet visible que la vue le perçoit, et c'est également d'après l'image de la chose connue, image qui est l'espèce intelligible, que l'intellect connoît son objet. Mais comme l'intellect a le pouvoir de s'observer lui-même, il connoît au moyen de cette réflexion et son acte intellectuel et l'espèce par laquelle cet acte s'accomplit; voilà comment l'espèce connue devient d'une manière secondaire la chose elle-même que l'on connoît; car ce que l'on connoît en premier lieu, c'est l'objet réel dont l'espèce intelligible est l'image. C'est à cela que revient cette sentence des anciens philosophes : « le semblable est connu par son semblable. » D'après eux, en effet, l'ame connoissoit la terre, par exemple, telle qu'elle existe au-dehors, par la terre qu'elle renfermoit dans son essence; et ainsi des autres choses. Si donc nous recevons en nous l'espèce de la terre, et non la terre elle-même, comme l'établit Aristote en disant que « ce n'est pas la pierre, mais bien l'image de la pierre qui est dans notre ame, » c'est par les espèces intelligibles que notre ame connoît les choses qui sont en dehors d'elle (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'objet connu est dans le sujet qui con-

(1) Pour bien apprécier l'importance de cette thèse et la valeur ou la portée de cette démonstration, il faut savoir à quels excès ont été poussés, quels abîmes ont ouverts les philosophes entraînés et dominés par d'autres principes. Saint Thomas a donc cru nécessaire d'établir et de prouver que les choses elles-mêmes, et non les mots qui les expriment, ni les idées qui les représentent, sont l'objet premier, naturel, immédiat de la pensée humaine; et que la pensée n'est son propre objet que secondairement et par un acte réflexe. Autrefois peut-être on auroit eu le droit de s'étonner que ce puissant génie se soit arrêté à démontrer une vérité si simple et si évidente; et cependant on avoit eu les rêves du néoplatonisme, et plus tard les bruyantes querelles des réalistes et des nominaux. Mais, de nos jours, après les folies doctrinales de la philosophie allemande, pendant le dernier siècle et au commencement de celui-ci, une seule chose peut et doit nous étonner, c'est qu'un philosophe ait si bien compris les foiblesses et les tendances de l'esprit humain, qu'il en ait frappé d'avance, par des raisonnements aussi directs, toutes les aberrations possibles.

C'est en Allemagne, en effet, et vers le milieu du dix-huitième siècle, pendant qu'une philosophie grossièrement sensualiste triomphoit en Angleterre et en France, sous les noms de Locke et de Condillac, qu'un penseur allemand nommé Kant, poussé par le désir d'une réaction spiritualiste, inaugura ce mouvement d'idées dont nous avons pu voir, il y a peu d'années, les dernières conséquences. Le matérialisme doctrinal, en faisant de l'homme une statue,

---

exteriorem, est similitudo objecti actionis, ut calor calefaciens est similitudo calefacti : similiter forma secundùm quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti. Unde similitudo rei visibilis est secundùm quam visus videt; et similitudo rei intellectæ, quæ est species intelligibilis, est forma secundùm quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundùm eamdem reflexionem intelligit et suum *intelligere* et speciem qua intelligit; et sic species intellecta, secundariò est *id quod intelligitur;* sed *id quod intelligitur* primò, est res cujus species intelligibilis est similitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant « simile simili cognosci. » Ponebant enim quòd anima per terram, quæ in ipsa erat, cognosceret terram, quæ extra ipsam erat, et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terræ, loco terræ, secundùm doctrinam Aristotelis qui dicit, quòd « lapis non est in anima, sed species lapidis, » sequetur quòd anima per species intelligibiles cognoscat res quæ sunt extra animam.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectum

noît, par son image ou ressemblance. Voilà comment on peut dire que l'objet connu en acte est l'intellect en acte, puisque la ressemblance de la chose connue devient la forme de l'intellect; de même que la ressemblance de l'objet sensible devient la forme du sens en acte. Il ne suit nullement de là que l'espèce intelligible abstraite soit l'objet même connu en acte; elle n'en est que l'image ou ressemblance.

2° Lorsqu'on parle d'un objet connu en acte on exprime deux idées : celle de la chose même connue, et celle de l'action par laquelle elle est connue; de même, quand on parle d'un être universel abstrait, on exprime également deux idées, celle de la nature même de l'être et celle de l'abstraction ou universalité. Or, la nature elle-même à laquelle il arrive d'être connue ou abstraite, et par conséquent généralisée, ne se trouve que dans les êtres individuels; mais l'action même qui consiste à connoître, abstraire et généraliser, réside dans l'intellect. Nous voyons quelque chose de semblable dans le sens : la vue, par exemple, voit la couleur d'un fruit indépendamment de l'odeur; si l'on demande par conséquent où se trouve la couleur qui se voit indépendamment de l'odeur, il est évident que c'est dans le fruit qu'il faut la chercher; mais que cette couleur soit perçue sans que l'odeur le soit en même temps, cela n'appartient qu'à la vue, par la raison que la vue reçoit l'image de

avoit logiquement abouti au scepticisme, c'est-à-dire, au désespoir de jamais posséder la vérité. Un spiritualisme outré, ou pour mieux dire, le pur idéalisme, en se concentrant dans l'étude et la contemplation de la pensée, sans égard aux réalités extérieures, en faisant ainsi de l'intelligence humaine le sujet à la fois et l'objet de ses propres opérations, devoit aboutir par une logique non moins inexorable au panthéisme raisonné, mille fois pire que l'informe panthéisme des Indous.

En établissant avec tant de soin et de netteté les différents objets de nos connoissances, en plaçant dans une corrélation adequate et nécessaire le monde extérieur et celui de la pensée, après avoir montré d'une manière tout aussi précise l'immatérialité du principe pensant, le Docteur angelique traçoit la voie à l'esprit humain entre les deux grandes erreurs, entre les deux profonds abîmes qui, dans ces derniers temps, menaçoient d'engloutir la société tout entière. C'est même à la philosophie de saint Thomas, aussi bien qu'à sa théologie, qu'il faudra revenir, quant au fond, sinon tout-à-fait quant à la forme, si l'on veut décidément éviter de fatales oscillations et des dangers à peu près toujours les mêmes. Nous serions heureux de voir dans la gloire renaissante du grand docteur un signe, un commencement de retour à ses doctrines.

---

est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur quòd intellectum in actu est intellectus in actu, in quantum similitudo rei intellectæ est forma intellectûs; sicut similitudo rei sensibilis est forma sensûs in actu. Unde non sequitur quòd species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus.

Ad secundum dicendum, quòd cùm dicitur *intellectum in actu*, duo importantur, scilicet res quæ intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cùm dicitur *universale abstractum*, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quæratur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quòd color qui videtur non est nisi in pomo; sed quòd sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris, et non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur,

la couleur et non celle de l'odeur. De même l'humanité qui est connue n'existe que dans tel ou tel homme ; mais que l'humanité soit connue en dehors des conditions individuelles, c'est-à-dire, que l'humanité soit abstraite et par suite que l'idée en soit généralisée, cela n'a lieu que parce que l'intellect la perçoit par l'image de la nature même de l'espèce, abstraction faite des principes individuels.

3° Dans la partie sensitive de l'ame, il faut distinguer deux opérations. L'une a lieu par la seule modification du sens, c'est-à-dire que cette opération se produit par cela seul que le sens est frappé ou modifié par l'objet sensible. La seconde opération est celle par laquelle la force imaginative se forme à elle-même une image quelconque d'une chose absente ou même d'une chose qu'on n'a jamais vue. Or, l'une et l'autre opération se passent dans l'intellect. L'impression reçue nous apparoît d'abord comme affectant l'intellect possible, en tant que l'espèce intelligible lui imprime sa forme ; ainsi affecté ou informé, il va plus loin, il définit, divise ou compose les idées exprimées par la parole. La définition est exprimée par le nom, la division et la composition sont ensuite exprimées par la proposition. Les mots n'expriment donc pas les espèces intelligibles, mais bien les opérations de l'intellect pour juger des choses extérieures.

ARTICLE III.

Les idées les plus universelles sont-elles les premières dans l'ordre de nos connoissances intellectuelles?

Il paroît que les idées les plus universelles ne sont pas les premières dans l'ordre de nos connoissances intellectuelles. 1° Les choses qui de leur nature sont les premières et les plus connues, sont moins connues et viennent en seconde ligne par rapport à nous. Or, les idées universelles

---

non est nisi in hoc vel in illo homine ; sed quòd humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus (quod est ipsam abstrahi), ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundùm quòd percipitur ab intellectu in quo est similitudo naturæ speciei, et non individualium principiorum.

Ad tertium dicendum, quòd in parte sensitiva invenitur duplex operatio. Una secundùm solam immutationem ; et sic perficitur operatio sensus per hoc quòd immutatur à sensibili. Alia operatio est formatio, secundùm quòd vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visæ. Et utraque hæc operatio contingit in intellectu. Nam primò quidem consideratur passio intellectûs possibilis, secundùm quòd niformatur specie intelligibili ; qua informatus, format secundò vel diffinitionem, vel divisionem, vel compositionem, quæ per vocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est diffinitio ; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectûs. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quæ intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus (1).

ARTICULUS III.

Utrùm magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectuali.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali. Quia ea quæ sunt priora et notiora secundùm naturam, sunt posteriora et minùs nota secundùm nos. Sed universalia sunt priora

(1) Cùm igitur III. part., qu. 11, art. 2 ad 1, dicit potentiæ intellectivæ finem esse cognoscere species intelligibiles, vel intelligit *ut quo* vel speciem accipit pro re ipsa repræsentata per speciem.

ont les premières selon l'ordre de la nature ; car « ce qui ne modifie pas les conditions de l'existence est conçu avant tout. » Donc les idées universelles viennent en seconde ligne dans l'ordre de nos connoissances.

2° Les choses composées sont par rapport à nous antérieures aux choses simples. Mais les choses universelles sont les plus simples de toutes. Elles sont donc les dernières connues par rapport à nous.

3° Le Philosophe dit, *Physic.*, I : « L'objet défini vient à notre connoissance avant les parties de la définition. » Or, les idées plus universelles sont les parties de la définition, par rapport aux idées moins universelles ; l'idée d'animal, par exemple, fait partie de la définition de l'homme. Donc les idées les plus universelles sont les dernières à nous être connues.

4° C'est par les effets que nous remontons aux causes et aux principes. Or, les idées universelles sont dans un sens de vrais principes. Donc les idées universelles sont les dernières connues par nous.

Mais le contraire est dit par le Philosophe, *Metaph.*, I : « Des idées universelles nous passons nécessairement aux idées particulières. »

(Conclusion. — Les idées les plus universelles et les plus communes sont les premières qui tombent sous notre connoissance intellectuelle et sensitive.)

Disons en premier lieu que dans la manière de connoître de notre intellect, il y a deux choses à considérer : d'abord, que la connoissance intellective prend sa source d'une certaine façon dans la connoissance sensitive ; et comme le sens a pour objet les êtres particuliers, et l'intellect les êtres universels, il s'ensuit que par rapport à nous la connoissance des êtres particuliers précède celle des êtres universels. La seconde chose à considérer, c'est que notre intellect passe de la puissance à l'acte. Or, tout ce qui passe de la puissance à l'acte arrive d'abord à une sorte d'acte incomplet qui est comme un point intermédiaire entre la puissance et l'acte parfait. Cet acte parfait, auquel l'intellect peut parvenir, c'est la science

---

secundùm naturam, quia « prius est à quo non convertitur essendi consequentia. » Ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectùs.

2. Præterea, composita sunt priora quoad nos, quàm simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posteriùs nota quoad nos.

3. Præterea, Philosophus dicit in I. *Physic.*, quòd « diffinitum priùs cadit in cognitione nostra quàm partes diffinitionis. » Sed universaliora sunt partes diffinitionis minùs universalium, sicut animal est pars diffinitionis hominis. Ergo universalia sunt posteriùs nota quoad nos.

4. Præterea, per effectus devenimus in causas et principia. Sed universalia sunt quædam principia. Ergo universalia sunt posteriùs nota quoad nos.

Sed contra est, quod dicitur in I. *Physic.*, quòd « ex universalibus in singularia oportet devenire. »

(Conclusio. — Magis universalia et communia sunt priora in nostra intellectuali et sensitiva cognitione.)

Respondeo dicendum, quòd in cognitione nostri intellectùs duo oportet considerare. Primò quidem, quòd cognitio intellectiva aliquo modo à sensitiva primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium, necesse est quòd cognitio singularium, quoad nos, prior sit quàm universalium cognitio. Secundò oportet considerare quòd intellectus noster de potentia in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentia in actum, priùs pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quàm ad actum perfectum. Actus autem perfectus, ad quem perve-

complète par laquelle les choses sont connues d'une manière distincte et bien déterminée; tandis que l'acte incomplet est cette science imparfaite qui ne connoît les choses que d'une manière peu distincte et avec quelque confusion; et ce qui est connu de cette manière, est en partie connu en acte et en partie connu en puissance. Ce qui fait dire au Philosophe, dans le livre déjà cité : « les choses même évidentes et certaines nous paroissent d'abord vagues et confuses; mais ensuite nous les connoissons mieux en distinguant leurs principes et leurs éléments. »

Il est clair, en effet, que connoître une chose où plusieurs autres sont renfermées, sans avoir la connoissance de chacune de ces choses renfermées dans la première, c'est connoître d'une manière un peu confuse. Or, on peut connoître de cette manière soit un tout universel où les parties ne sont contenues qu'en puissance, soit un tout intégral; car l'un et l'autre peuvent être connus avec une certaine confusion et sans la connoissance distincte de leurs parties. Mais connoître distinctement les parties contenues dans un tout universel, c'est connoître une chose moins universelle. Ainsi, connoître un animal d'une manière vague, c'est le connoître en tant qu'animal, tandis que connoître un animal d'une manière distincte, c'est le connoître en tant qu'animal raisonnable ou privé de raison, ce qui revient à connoître un homme, un lion. Or, il est plus naturel à notre esprit de connoître l'animal que de connoître l'homme. Et il faut en dire de même toutes les fois que l'on compare une chose plus universelle à celle qui l'est moins.

Comme le sens va de la puissance à l'acte aussi bien que l'intellect, nous voyons se manifester dans le sens le même ordre de connoissance. Notre sens, en effet, saisit une chose générale avant les choses particu-

---

nit intellectus, est scientia completa, per quam distinctè et determinatè res cognoscuntur. Actus autem incompletus est scientia imperfecta (1), per quam sciuntur res indistinctè sub quadam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundùm quid cognoscitur in actu, et quodammodo in potentia. Unde Philosophus dicit, I. *Physic.*, quòd « sunt primò nobis manifesta et certa confusa magis; posteriùs autem cognoscimus, distinguendo, principia et elementa. » Manifestum est autem quòd cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscujusque eorum quæ continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quadam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentia, quàm etiam totum integrale; utrumque enim totum potest cognosci in quadam confusione, sine hoc quòd partes distinctè cognoscuntur. Cognoscere autem distinctè id quòd continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minùs communi. Sicut cognoscere animal indistinctè, est cognoscere animal in quantum est animal; cognoscere autem animal distinctè, est cognoscere animal in quantum est animal rationale vel irrationale; quod est cognoscere hominem vel leonem. Priùs igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal, quàm cognoscere hominem. Et eadem ratio est si comparemus quodcunque magis universale ad minùs universale. Et quia sensus exit de potentia in actum sicut et intellectus, idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam priùs secundùm sensum dijudicamus magis commune, quàm minùs com-

(1) Largè accipiendo nomen scientiæ prout quamlibet notitiam intellectivam significat; quo sensu eam accipi posse notat S. Thomas III. part., qu. 9, art. 1, ubi de scientia Christi agit. Nam alioqui scientia propriè dicta cùm per demonstrationem acquiratur quæ rem per causas primas immediatasque investigat, non potest eam indistinctè sive sub quadam confusione cognoscere.

lières, soit dans l'espace, soit dans le temps. Dans l'espace d'abord; ainsi quand on aperçoit une chose de loin, on reconnoît un corps avant de reconnoître que c'est un animal, un animal avant de reconnoître que c'est un homme, un homme avant de reconnoître Socrate ou Platon. La même chose a lieu dans l'ordre du temps; car un enfant distingue un homme d'un autre objet avant de distinguer un homme d'un autre homme; voilà pourquoi les enfants commencent par appeler tous les homme *père*, ce n'est que plus tard qu'ils parviennent à les distinguer les uns des autres; c'est ce qui se trouve expliqué, *Physic.*, I. Et la raison de cela est évidente : quelqu'un qui sait une chose distinctement est encore en puissance par rapport au principe de cette connoissance distincte; ainsi celui qui connoît le genre est en puissance pour connoître la différence; d'où il suit évidemment qu'une connoissance vague tient le milieu entre la puissance et l'acte. Il faut dire que la connoissance des êtres particuliers est antérieure, par rapport à nous, à la connoissance des êtres universels, de même que la connoissance sensitive est antérieure à la connoissance intellective; mais, dans le sens comme dans l'intellect, la connoissance la plus générale, considérée en elle-même, est toujours antérieure à une connoissance moins générale (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le mot *universel* peut être compris de deux manières : d'abord en tant que l'on considère à la fois la nature universelle et l'idée même d'universalité. Or, comme cette idée d'univer-

(1) A ne considérer simplement que la réponse donnée par le saint docteur à la question qu'il s'est posée dans cet article, on pourroit croire qu'il embrasse ici du moins le sentiment de Platon. La même observation s'appliqueroit plus bas à la question traitée dans l'article huitième. En effet, les platoniciens de tous les temps et de toutes les nuances ont soutenu que l'*universel* et l'*indivisible* étoient connus par l'intellect humain avant le *particulier* et le *divisible*. Mais si la réponse est la même, elle est loin de recevoir une même interprétation de part et d'autre; plus loin encore d'être appuyée sur les mêmes raisonnements. Les platoniciens la donnent en vertu de leurs principes sur l'origine des idées, et sur l'ordre qu'il faut établir entre les notions intellectuelles. Saint Thomas la fait surtout reposer sur des considérations moins abstraites et plus positives, sur des faits réels, sur des preuves d'observation et d'expérience. On peut même dire à cet égard que ces deux articles touchant l'indivisible et l'universel sont des modèles d'analyse expérimentale et psycologique.

---

mune, et secundùm locum et secundùm tempus. Secundùm locum quidem, sicut cùm aliquid videtur à remotis, priùs deprehenditur esse corpus, quàm deprehendatur esse animal; et priùs deprehenditur esse animal, quàm deprehendatur esse homo; et priùs homo, quàm Socrates vel Plato. Secundùm tempus autem, quia puer à principio priùs distinguit hominem à non homine, quàm distinguat hunc hominem ab alio homine. Et ideo pueri à principio appellant omnes viros *patres*, posteriùs autem determinant unumquemque, ut dicitur in I. *Physic.* Et hujus ratio manifesta est : quia qui scit aliquid distinctè, adhuc est in potentia ut sciat distinctionis principium; sicut qui scit genus, est in potentia ut sciat differentiam. Et sic patet quòd cognitio indistincta media est inter potentiam et actum. Est ergo dicendum, quòd cognitio singularium est prior quoad nos, quàm cognitio universalium; sicut cognitio sensitiva quàm cognitio intellectiva. Sed tam secundùm sensum quàm secundùm intellectum, cognitio magis communis est prior quàm cognitio minùs communis.

Ad primum ergo dicendum, quòd *universale* dupliciter potest considerari. Uno modo secundùm quòd natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cùm intentio

salité, qui fait qu'un seul et même objet se rapporte à plusieurs, provient d'une abstraction de l'intellect, il faut bien que l'universel ainsi compris soit postérieur aux autres connoissances; c'est pour cela qu'il est dit, *De anima*, I, que « l'animal universel ou n'est rien ou n'est qu'une idée postérieure. » Mais d'après la manière de voir de Platon qui regarde les universaux comme subsistants, l'universel devroit être une connoissance antérieure, puisque les êtres particuliers, selon ce philosophe, n'existent qu'en participant des êtres universels appelés idées. L'universel peut être entendu, en second lieu, comme s'appliquant à la nature elle-même, nature animale ou nature humaine, suivant ce qu'elle est dans les êtres particuliers. Et dans ce sens encore on peut distinguer deux ordres de nature : l'un par rapport à la génération et au temps; et, d'après cet ordre, les choses imparfaites et en puissance sont antérieures aux autres, et par conséquent l'être le plus commun se trouve également le premier. Cela se montre clairement dans la génération de l'homme et de l'animal; car l'animal est engendré avant l'homme, comme Aristote le dit, *De general. anim.* Dans l'ordre de perfection, ou bien dans le but même de la nature, de même que l'acte simple et parfait est antérieur à la puissance, de même le parfait précède l'imparfait; selon cet ordre, par conséquent, l'être le moins commun est antérieur au plus commun, l'homme précède l'animal; car le but de la nature n'est pas uniquement de créer un animal, mais est encore de créer un homme.

2° L'universel le plus étendu peut être considéré par rapport au moins étendu, comme tout et comme partie : comme tout, en ce que l'universel le plus étendu contient en puissance, non-seulement le moins étendu, mais encore d'autres êtres du même genre; l'idée d'animal ne comprend pas l'homme seul, elle comprend aussi le cheval, par exemple, et tous

---

universalitatis (ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa) proveniat ex abstractione intellectûs, oportet quòd secundùm hunc modum *universale* sit posterius : unde in I. *De anima* (text. 8), dicitur quòd « animal universale, aut nihil est, aut posterius est. » Sed secundùm Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundùm hanc considerationem *universale* esset prius; quia particularia secundùm eum non sunt, nisi per participationem universalium subsistentium, quæ dicuntur ideæ. Alio modo potest considerari, quantum ad ipsam naturam scilicet animalitatis vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quòd duplex est ordo naturæ. Unus secundùm viam generationis et temporis, secundùm quam viam ea quæ sunt imperfecta et in potentia, sunt priora; et hoc modo magis commune est prius secundùm naturam. Quod apparet manifestè in generatione hominis et animalis : nam priùs generatur animal quàm homo, ut dicitur in lib. *De generatione animalium*. Alius est ordo perfectionis sive intentionis naturæ, sicut actus simpliciter est prior secundùm naturam quàm potentia, et perfectum prius quàm imperfectum. Et per hunc modum minùs commune est prius secundùm naturam, quàm magis commune, homo quàm animal. Naturæ enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

Ad secundum dicendum, quòd universale magis commune comparatur ad minùs commune, ut totum et ut pars. Ut totum quidem, secundùm quòd in magis universali non solùm continetur in potentia minùs universale, sed etiam alia : ut sub animali non solùm homo, sed etiam equus. Ut pars autem, secundùm quòd minùs commune continet in sui ratione non solùm

les autres animaux; comme partie, en ce que l'être le moins commun renferme dans sa notion, non-seulement le plus commun, mais d'autres encore; ainsi l'idée d'homme renferme l'idée d'animal et celle de raison. Il suit de là que considéré en lui-même, l'animal est dans notre connoissance avant l'homme, mais que l'homme est dans notre connoissance avant que nous sachions que l'animal fait partie de sa nature.

3° La partie d'un tout peut être connue de deux manières : d'abord d'une manière absolue, telle qu'elle est en elle-même, et dans ce sens rien n'empêche de connoître les parties avant le tout, les pierres avant la maison; en second lieu d'une manière relative, en tant que la partie appartient à un tout déterminé, et dans ce sens il faut que le tout soit connu avant les parties, une maison doit être connue d'une manière au moins confuse avant que nous en distinguions les différentes parties. Disons, d'après cela, que les éléments de la définition considérés en eux-mêmes sont connus avant l'objet défini, puisqu'ils ne pourroient servir, sans cela, à le rendre plus clair; mais en tant que ces éléments appartiennent à la définition, ils ne sont connus qu'après l'objet défini : nous connoissons l'homme d'une manière vague et confuse avant que nous sachions distinguer les diverses parties qui le constituent.

4° L'universel, en tant qu'il se lie à l'idée même d'universalité, peut être considéré à certains égards comme un principe de connoissance, puisque l'idée d'universalité tient essentiellement à cette opération intellectuelle que nous appelons abstraction. Mais il n'est pas nécessaire que tout ce qui est principe de connoissance soit aussi principe d'être, comme se le persuade Platon; car il arrive souvent que nous connoissons la cause par l'effet, et la substance par les accidents. L'universel ainsi compris n'est donc ni un principe d'être ni une substance, ainsi que l'ex-

---

magis commune, sed etiam alia : ut homo non solùm animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal, consideratum in se, prius est in nostra cognitione quàm homo; sed homo est prius in nostra cognitione quàm quòd animal sit pars rationis ejus (1).

Ad tertium dicendum, quòd pars aliqua dupliciter potest cognosci : uno modo absolutè, secundùm quod in se est; et sic nihil prohibet priùs cognoscere partes, quàm totum, ut lapides quàm domum. Alio modo, secundùm quòd sunt partes hujus totius; et sic necesse est quòd priùs cognoscamus totum quàm partes; priùs enim cognoscimus domum quadam confusa cognitione, quàm distinguamus singulas partes ejus. Sic igitur dicendum est quòd diffinientia absolutè considerata, sunt priùs nota quàm diffinitum; alioquin non notificaretur diffinitum per ea; sed secundùm quòd sunt diffinitionis, sic sunt posteriùs nota. Priùs enim cognoscimus hominem quadam confusa cognitione, quàm sciamus distinguere omnia quæ sunt de hominis ratione.

Ad quartum dicendum, quòd *universale* secundùm quòd accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodammodo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi qui est per abstractionem. Non autem est necesse quòd omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit; cùm quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum, secundùm sententiam Aristotelis, non est principium essendi, neque substantia, ut patet

(1) Id est definitionis ejus vel essentiæ; quæ propterea dici *ratio* solet, quia est id quod præcipuè ac propriè in re qualibet concipitur; prout *ratio* idem quod intentio vel conceptio significat.

plique Aristote, *Métaph.*, VII. Mais si nous considérons la nature même du genre et de l'espèce, celle qui existe dans les êtres individuels, l'universel présente sous ce rapport une idée de principe formel à l'égard de ces êtres; car l'individualisation tient à la matière, tandis que l'espèce est prise du côté de la forme. Or la nature du genre est, par rapport à celle de l'espèce, comme une sorte de principe matériel; car la nature du genre tient plus spécialement à ce que l'être a de réellement matériel, et la nature de l'espèce à ce qu'il y a de formel; ainsi l'idée d'animal tient à la partie sensitive, et l'idée d'homme à la partie intellective. Et voilà pourquoi le but ultérieur de la nature c'est l'espèce, et non l'individu ni le genre, car la forme est la fin de la génération, et la matière existe pour la forme. Il ne faudroit pas conclure de tout cela que la connoissance de toute cause ou de tout principe est postérieure à celle de effets par rapport à nous, puisqu'il nous arrive quelquefois de nous élever par des causes sensibles à des effets inconnus, et réciproquement.

ARTICLE IV.

Pouvons-nous comprendre plusieurs choses à la fois?

Il paroît que nous pouvons comprendre plusieurs choses à la fois. 1° L'intellect est placé au-dessus du temps. Or, ces mots avant et après sont du domaine du temps. Donc l'intellect n'est pas subordonné dans ses actes aux conditions exprimées par ces mots, mais comprend tout à la fois.

2° Rien n'empêche que diverses formes non opposées entre elles affectent le même acte, comme l'odeur et la couleur, par exemple, affectent le même fruit. Or, les espèces intelligibles ne sont pas opposées entre elles. Donc rien n'empêche que le même intellect ne soit en acte par rapport à plusieurs espèces intelligibles en même temps, et qu'il ne puisse ainsi comprendre plusieurs choses à la fois.

---

in VII. *Metaphys.* Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei, prout est in singularibus, sic quodammodo habet rationem principii formalis respectu singularium; nam *singulare* est propter materiam, ratio autem speciei sumitur ex forma. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii : quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re; ratio verò speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis à sensitivo, ratio verò hominis ab intellectivo. Et inde est, quòd ultima naturæ intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus; quia forma est finis generationis, materia verò est propter formam. Non autem oportet quòd cujuslibet causæ vel principii cognitio sit posterior quoad nos, cùm quandoque cognoscamus per causas sensibiles effectus ignotos, quandoque autem è converso.

ARTICULUS IV.

Utrùm possimus multa simul intelligere.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd possumus multa simul intelligere. Intellectus enim est supra tempus. Sed *prius* et *posterius* ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundùm *prius* et *posterius*, sed simul.

2. Præterea, nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositæ. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu secundùm diversas species intelligibiles; et sic potest multa simul intelligere.

(1) De his etiam suprà, qu. 12, art. 1; et qu. 58, art. 2; et II, *Sent.*, dist. 3, qu. 3, art. 4;

3° L'intellect comprend simultanément un tout, comme un homme une maison. Mais dans un tout se trouvent diverses parties. Donc l'intellect peut comprendre plusieurs choses à la fois.

4° On ne peut connoître la différence qui existe entre deux choses, à moins qu'on ne les comprenne toutes les deux, suivant ce qui est dit, *De anima*, II; ceci s'applique à toute espèce de comparaison. Or, notre intellect comprend la différence de deux choses. Donc il connoît plusieurs choses à la fois.

Mais le Philosophe dit formellement, au contraire, *Topic.*, II : « comprendre (1) n'embrasse qu'un objet, savoir s'étend à plusieurs. »

(Conclusion. — L'intellect humain ne peut comprendre plusieurs choses, en tant que ces choses sont multiples, il le peut en les ramenant à l'unité, c'est-à-dire, en les comprenant sous une seule espèce.)

L'intellect peut à la vérité comprendre plusieurs choses sous la forme de l'unité, mais non sous celle de la multiplicité. Par forme d'unité et par forme de multiplicité, j'entends une ou plusieurs espèces intelligibles; car le mode d'une action quelconque dépend de la forme qui est le principe de l'action. S'il est, par conséquent, des choses que l'intellect puisse saisir sous une seule espèce, il peut alors comprendre plusieurs choses à la fois. C'est ainsi que Dieu voit tout simultanément dans l'unité, c'est-à-dire, dans son essence. Mais les choses que l'intellect ne saisit que sous différentes espèces, il ne peut les comprendre à la fois. Et la raison de cela est qu'un seul et même sujet ne peut être simultanément affecté par plusieurs formes du même genre et de différentes espèces; comme il est impossible que le même corps soit en même temps affecté

(1) Nous avons déjà fait remarquer dans le second volume de cet ouvrage, combien il étoit difficile de traduire en françois le verbe latin *intelligere*. Le plus souvent nous l'avons traduit

---

3. Præterea, intellectus simul intelligit aliquod totum, ut hominem vel domum. Sed in quolibet toto continentur multæ partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

4. Præterea, non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur in lib. *De anima*, et eadem ratio est de quacunque alia comparatione. Sed intellectus noster cognoscit differentiam unius ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.

Sed contra est, quod dicitur in lib. *Topic.*, quòd « intelligere est unum solùm, scire verò multa. »

(Conclusio. — Non potest intellectus humanus multa per modum multorum intelligere, sed per modum unius, scilicet per unam speciem.)

Respondeo dicendum, quòd intellectus potest quidem simul multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum. Dico autem *per modum unius vel multorum*, per unam vel plures species intelligibiles. Nam modus cujusque actionis consequitur formam, quæ est actionis principium. Quæcunque ergo intellectus potest intelligere sub una specie, simul intelligere potest. Et inde est quòd Deus omnia simul videt per unum, quod est essentia sua. Quæcunque verò intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit. Et hujus ratio est, quia impossibile est idem subjectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum : sicut impossibile est quòd idem corpus secundùm idem (1) simul coloretur di-

et III, *Sent.*, dist. 14, art. 2, qu. 4; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 55; et qu. 8, de verit., art. 14; et *Quodlib.* VII, art. 2.

(1) Seu secundùm eamdem partem indivisam, quia contradictio inde sequeretur; putà ut esset simul album et nigrum, vel etiam quadratum et rotundum.

sur le même point par des couleurs ou par des figures diverses. Or, toutes les espèces intelligibles sont du même genre, puisqu'elles sont les modifications d'une même puissance intellective, et il n'importe à cet égard que les choses dont elles sont les espèces soient de différents genres. Donc il est impossible que le même intellect soit en même temps informé par diverses espèces intelligibles, de telle sorte qu'il soit en acte à l'égard de plusieurs objets à la fois.

Je réponds aux arguments : 1° L'intellect est placé au-dessus du temps, si l'on considère le temps comme mesurant les mouvements des choses corporelles ; mais la pluralité même des espèces intelligibles produit une certaine succession dans les opérations intelligibles, ce qui fait qu'une opération précède nécessairement l'autre. Cette succession que saint Augustin appelle temps quand il dit, *Super Gen. ad litt.* : « Dieu fait mouvoir la créature spirituelle par le temps. »

2° Les formes opposées ne sont pas les seules dont la simultanéité ne puisse être admise dans un même sujet; il en est de même de toutes les formes du même genre, bien qu'elles ne soient pas opposées entre elles, comme cela se voit clairement par l'exemple que nous avons déjà cité des couleurs et des figures.

3° Les parties d'un tout peuvent être comprises de deux manières : d'une manière confuse d'abord et comme étant renfermées dans l'ensemble, ce qui permet de les saisir sous une seule forme, la forme du tout, et par conséquent de les comprendre à la fois ; en second lieu, d'une manière distincte, en tant que chacune est comprise par son espèce, et alors elles ne peuvent plus être comprises toutes à la fois.

par *connoître;* ce qui veut dire voir intellectuellement. Ici nous avons cru devoir employer le mot *comprendre.* On pourroit aussi bien peut-être mettre à la place, *saisir* ou *penser.* Et cette observation pourra servir elle-même à mieux déterminer le sens de l'Auteur dans cette thèse.

---

versis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivæ potentiæ; licèt res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quòd idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus, ad intelligendum diversa in actu.

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus est supra tempus quod est numerus motûs corporalium rerum; sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum, secundùm quam una operatio est prior altera. Et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cùm dicit, *Super Gen. ad lit.*, quòd « Deus movet creaturam spiritualem per tempus (1). »

Ad secundum dicendum, quòd non solùm oppositæ formæ non possunt esse simul in eodem subjecto, sed nec quæcunque formæ ejusdem generis, licèt non sint oppositæ; sicut patet per exemplum inductum de coloribus et figuris.

Ad tertium dicendum, quòd partes possunt intelligi dupliciter : uno modo sub quadam confusione, prout sunt in toto, et sic cognoscuntur per unam formam totius; et sic simul cognoscuntur. Alio modo cognitione distincta, secundùm quòd quælibet cognoscitur per suam speciem; et sic non simul intelliguntur.

(1) Ut ex cap. 20 et sequentibus colligitur : *Per tempus* (inquit cap. 20) *movet conditum spiritum ipse conditor spiritus, etc.* Cap. autem 22 : *Si intelligere difficile est* (inquit), *utrumque credatur, et quòd creatura spiritualis non per locum motu moveat corpus per locum, et quòd Deus non per tempus motus moveat creaturam spiritalem per tempus, etc.* Et similia, cap. 25, rursus urget.

4° Lorsque l'intellect comprend la différence ou la ressemblance des deux objets, il connoît chacun des objets comparés sous l'idée même de la comparaison, comme nous avons dit que les parties étoient comprises sous l'idée du tout.

ARTICLE V.

Notre intellect comprend-il par composition et par division?

Il paroît que notre intellect ne comprend pas par composition et par division. 1° Composer et diviser supposent évidemment plusieurs objets. Or, notre intelligence ne peut s'appliquer à plusieurs objets en même temps. Donc elle ne peut comprendre par composition et par division.

2° Composer et diviser impliquent nécessairement les idées de présent, de passé et d'avenir. Or, l'intellect fait abstraction du temps comme des autres conditions de l'existence individuelle. Donc notre intellect ne comprend pas par composition et par division.

3° Notre intellect comprend par voie de similitude avec les objets. Or, la composition et la division ne sont rien dans les objets eux-mêmes; car, dans les choses, il n'y a rien que la chose même, laquelle est exprimée par le sujet et l'attribut, qui se réduisent à un seul terme si la composition est vraie, puisque l'homme, par exemple, est bien réellement ce qu'est l'animal. Donc l'intellect ne compose ni ne divise.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Les paroles, en effet, représentent les conceptions de l'intelligence, comme le dit le Philosophe. Mais dans les paroles il y a composition et division, comme cela paroît clairement dans les propositions affirmatives et les propositions négatives. Donc l'intellect procède par composition et par division.

(Conclusion. — Comme l'intellect humain ne peut du premier abord

---

Ad quartum dicendum, quòd quando intellectus intelligit differentiam vel comparationem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparationis vel differentiæ, sicut dictum est quòd cognoscit partes sub ratione totius.

ARTICULUS V.

Utrùm intellectus noster intelligat componendo et dividendo.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus noster non intelligat componendo et dividendo. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

2. Præterea, omni compositioni et divisioni adjungitur tempus præsens, præteritum vel futurum. Sed intellectus abstrahit à tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

3. Præterea, intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus; nihil enim invenitur in rebus, nisi res quæ significatur per prædicatum et subjectum, quæ est una et eadem, si compositio est vera; homo enim est verè id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

Sed contra : voces significant conceptiones intellectûs, ut dicit Philosophus in I. Περὶ Ἑρμ. Sed in vocibus est compositio et divisio, ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.

(Conclusio. — Cùm intellectus humanus non

(1) De his etiam suprà, qu. 58, art. 4 et 5; et III, *Sent.*, dist. 35, qu. 2, art. 2, qu. 1.

avoir une parfaite connoissance des choses, ainsi que l'intellect divin ou l'intellect angélique, il doit nécessairement comprendre par composition, division et raisonnement.)

L'intellect humain se trouve dans la nécessité de composer et de diviser pour comprendre. Comme l'intellect humain va de la puissance à l'acte, comme il a une certaine ressemblance avec les choses soumises aux lois de la génération, lesquelles n'arrivent pas tout d'un coup à leur perfection et ne l'acquièrent que par degrés, il n'obtient pas de prime abord la connoissance parfaite d'une chose, mais il commence par la saisir sous un rapport, sous le rapport de sa nature, par exemple, ce qui est le premier et le propre objet de notre intellect; puis il en comprend les propriétés, les accidents et les habitudes qui se rattachent à l'essence de la chose. Il doit, après cela, rapprocher une chose perçue d'une autre chose, et puis les diviser; d'un rapprochement et d'une division, il passe à d'autres opérations semblables, ce qui s'appelle raisonner. L'intellect angélique et l'intellect divin, au contraire, sont comme tous les êtres incorruptibles qui de prime abord possèdent toute leur perfection. Il suit de là que l'intellect angélique et l'intellect divin ont immédiatement la connoissance totale et parfaite d'une chose; en apercevant la nature de cette chose, ils en connoissent aussitôt tout ce que nous pouvons en connoître par la composition, la division et le raisonnement (1). C'est donc en comparant, divisant et raisonnant que l'intellect humain acquiert ses connoissances; tandis que l'intellect divin et l'intellect angélique, tout en connoissant cette triple opération, n'ont pas besoin d'y avoir recours,

(1) A propos du magnifique Traité des anges, nous avons tâché de mettre en relief ce qu'il y avoit de beau, de profond et de vrai dans cette distinction établie par saint Thomas entre les pures intelligences et les intelligences unies à la matière. Inutile de revenir sur les considérations émises et développées dans le second volume. Comme conséquence de ces grands principes, le saint docteur donne ailleurs aux œuvres de Dieu deux sortes de spectateurs : les uns les contemplent d'en haut et dans la pensée divine elle-même, les autres les considèrent d'en bas et par les rayons que réfléchissent à leurs yeux ces mêmes œuvres, sublime réalisation et miroir fidèle de la pensée du Créateur.

---

statim in prima apprehensione capiat perfectam rei cognitionem sicut divinus et angelicus, necessum est eum intelligere componendo, dividendo et ratiocinando.)

Respondeo dicendum, quòd intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cùm enim intellectus humanus exeat de potentia in actum, et similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quæ non statim perfectionem suam habent, sed eam successivè acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in prima apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primò apprehendit aliquid de ipsa, putà quidditatem ipsius rei, quæ est primum et proprium objectum intellectûs, et deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundùm hoc, necesse habet unum apprehensum alii componere et dividere; et ex una compositione et divisione ad aliam procedere, quod est ratiocinari. Intellectus autem angelicus et divinus se habet sicut res incorruptibiles, quæ statim à principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfectè totam rei cognitionem habet : unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quicquid nos cognoscere possumus componendo, et dividendo et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem, divisionem et ratio-

mais les connoissent par la perception simple et directe de la nature.

Je réponds aux arguments : 1° La composition et la division se produisent dans notre intellect par la perception de la similitude et de la différence. L'intellect parvient ainsi à connoître beaucoup de choses en les composant et en les divisant, c'est-à-dire en percevant leur similitude ou leur différence.

2° Notre intellect, tout en faisant abstraction des images, ne comprend néanmoins les actes qu'en faisant attention aux images, ainsi que nous l'avons dit plus haut ; et, en tant qu'il est obligé de recourir aux images, il est soumis au temps dans ce travail de composition et de division, comme cela se trouve expliqué par le philosophe, *De memor. et reminisc.* I.

3° La représentation d'une chose est reçue dans l'intellect selon la manière d'être de l'intellect même, et non selon la manière d'être de la chose. Quand donc l'intellect compose et divise, il y a sans doute quelque chose dans l'objet qui répond à ces opérations ; mais ce quelque chose n'est pas dans l'objet de la même manière que dans l'intellect. L'objet propre de l'intellect humain est la nature des choses matérielles, lesquelles tombent sous le sens et l'imagination. Or, il y a deux sortes de compositions dans les choses matérielles : la première est celle de la forme et de la matière ; et à celle-là répond la composition intellectuelle par laquelle le tout universel est dit de sa partie, puisque le genre se prend de la matière commune ; la différence qui détermine l'espèce se prend de la forme, et l'individualité se prend de telle matière particulière. La seconde sorte de composition est celle de l'accident et du sujet ; et à cette composition objective répond la composition par laquelle l'intellect rattache l'accident au sujet, comme quand on dit : un homme est blanc. Il y a néanmoins cette différence entre la composition faite par l'intellect et celle qui existe réellement dans la chose, que cette dernière résulte d'éléments divers, tandis que la première marque l'identité des

---

cinationem, non componendo, et dividendo et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd compositio et divisio intellectûs per quamdam differentiam vel comparationem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparationem rerum.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus abstrahit à phantasmatibus, et tamen non intelligit actus nisi convertendo se ad phantasmata, sicut suprà dictum est. Et ex ea parte qua se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectus adjungitur tempus (ut patet lib. *De memoria et reminiscentia*, cap. 1).

Ad tertium dicendum, quòd similitudo rei recipitur in intellectu secundùm modum intellectûs, et non secundùm modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectûs respondet quidem aliquid ex parte rei ; tamen non eodem modo se habet in re, sicut in intellectu. Intellectûs enim humani proprium objectum est quidditas rei materialis, quæ sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali. Prima quidem formæ ad materiam ; et huic respondet compositio intellectûs, qua totum universale de sua parte prædicatur. Nam genus sumitur à materia communi ; differentia verò completiva speciei à forma ; particulare verò à materia individuali. Secunda verò compositio est accidentis ad subjectum ; et huic reali compositioni respondet compositio intellectûs secundùm quam prædicatur accidens

objets qui la constituent. En effet, la composition opérée par l'intellect n'a pas pour objet de dire, par exemple, que « l'homme est la blancheur, » elle dit seulement que « l'homme est blanc, » c'est-à-dire, qu'il possède la blancheur; ici le sujet est la même chose que l'homme et celui qui possède la blancheur. Cette observation s'applique également à la composition de la matière et de la forme; car le mot animal signifie un être possédant la nature sensitive, le mot raisonnable signifie un être possédant la nature intellective, le mot homme un être qui possède l'une et l'autre de ces deux natures, et Socrate est un être qui possède de plus la matière individuelle. Cette identité une fois établie, on voit que l'intellect ne compose ou ne réunit une chose avec l'autre que par affirmation.

ARTICLE VI.

L'intellect peut-il être faux?

Il paroît que l'intellect peut être faux. 1° Le Philosophe dit, *Métaph.*, VI, 79 : « Le vrai et le faux sont dans notre esprit. » Or, l'esprit et l'intellect sont, comme nous l'avons dit plus haut, une seule et même chose. Donc le faux est dans l'intellect.

2° L'opinion et le raisonnement sont du ressort de l'intellect. Or, il peut y avoir du faux dans l'une et l'autre de ces deux choses. Donc il peut y en avoir également dans l'intellect.

3° Le péché est dans la partie intellective. Or, le péché implique toujours quelque chose de faux; « ceux qui commettent le mal sont les jouets de l'erreur. » *Prov.*, XIV, 22. Donc le faux peut se trouver dans notre intellect.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Saint Augustin, *Quæst.* LXXXIII,

---

de subjecto, ut cùm dicitur : « Homo est albus. » Tamen differt compositio intellectûs à compositione rei : nam ea quæ componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectûs est signum identitatis eorum quæ componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quòd « homo est albedo; » sed dicit quòd « homo est albus, » id est, *habens albedinem.* Idem autem est subjectum, quòd est homo et quòd est habens albedinem. Et simile est de compositione formæ et materiæ : nam *animal* significat id quod habet naturam sensitivam; *rationale* verò quod habet naturam intellectivam; *homo* verò quod habet utrumque; *Socrates* verò quod habet omnia hæc cum materia individuali. Et secundùm hanc identitatis rationem, intellectus noster unum componit alteri, prædicando.

ARTICULUS VI.

Utrùm intellectus possit esse falsus.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus possit esse falsus. Dicit enim Philosophus in VI. *Metaphys.* (qu. 79, art. 1), quòd « verum et falsum sunt in mente. » Mens autem et intellectus idem sunt, ut suprà dictum est. Ergo falsitas est in intellectu.

2. Præterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utraque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

3. Præterea, peccatum in parte intellectiva est. Sed peccatum cum falsitate est : « errant enim qui operantur malum, » ut dicitur *Proverb.*, XIV. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

Sed contra est, quod dicit Augustinus in

(1) De his etiam suprà, quæst. 17, art. 3; et II, *Sentent.*, dist. 39, quæst. 3, art. 1; et quæst. 1, de verit., art. 12; et lib. VI *Metaphys.*, lect. 4, col. 2; ut et lib. III *De anima*, lect. 11, in fine.

dit : « L'homme qui se trompe ne comprend pas la chose sur laquelle il se trompe ; » et le Philosophe dit formellement, *De anima*, III : « L'intellect est toujours vrai. »

(Conclusion. — La nature d'une chose étant l'objet propre de l'intellect, l'intellect ne peut jamais se tromper sur cette nature, si ce n'est par accident, dans l'emploi qu'il est obligé de faire de la composition, de la division et du raisonnement, cause ordinaire de ses erreurs.)

Le Philosophe, dans le livre que nous venons de citer, compare l'intellect au sens, sous le rapport de la question actuelle. Le sens, en effet, ne se trompe pas touchant son objet propre, la vue, par exemple, touchant la couleur, à moins que ce ne soit par accident, et par un empêchement survenu dans l'organe; le goût d'un homme qui a la fièvre lui représente comme amères les choses douces, parce que sa langue est remplie de mauvaises humeurs. Mais le sens se trompe concernant les choses communes, ainsi quand il juge de la grandeur ou de la figure, quand il juge, par exemple, que le soleil n'a qu'un pied de diamètre, tandis qu'il est plus grand que la terre. Le sens se trompe encore beaucoup plus concernant les choses qui ne sont sensibles que par accident, ainsi quand, trompé par la ressemblance des couleurs, il juge que le fiel est du miel. Et la raison de cela est évidente ; car chaque puissance est disposée et ordonnée, par rapport à son objet, selon les lois de sa propre nature, et les choses qui sont ainsi disposées conservent toujours les mêmes relations; la puissance demeurant donc la même, son jugement ne sauroit faillir concernant son objet propre. Or, l'objet propre de l'intellect est l'essence même des choses; quand il s'agit donc de cette essence proprement dite, l'intellect ne se trompe pas ; il ne peut se tromper que par rapport aux accidents qui se rattachent à cette essence, quand il essaie de les coordonner entre eux par la composition, la division ou le raisonnement. Il suit de là que l'intellect ne peut non plus se

---

lib. LXXXIII *Quæstionum* (qu. 39), quòd « omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit. » Et Philosophus dicit in lib. *De anima*, quòd « intellectus semper est verus. »

(Conclusio. — Cùm quidditas rei sit proprium objectum intellectûs, nunquam contingit circa ipsam falli, nisi per accidens, prout ipsi compositio, vel divisio seu discursus admiscetur, quibus fallitur quandoque.)

Respondeo dicendum, quòd Philosophus in III. *De anima*, comparat quantum ad hoc intellectum sensui. Sensus enim circa proprium objectum non decipitur, sicut visus circa colorem, nisi fortè per accidens, ex impedimento circa organum contingente; sicut cùm gustus febricitantium dulcia judicat amara, propter hoc quòd lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia verò communia decipitur sensus, sicut judicando de magnitudine vel figura, ut cùm judicat solem esse pedalem, qui tamen est major terrâ. Et multò magis decipitur circa sensibilia per accidens, ut cùm judicat fel esse mel propter coloris similitudinem. Et hujus ratio est in evidenti, quia ad proprium objectum unaquæque potentia per se ordinatur, secundùm quod ipsa; quæ autem sunt hujusmodi, semper eodem modo se habent : unde manente potentia non deficit ejus judicium circa proprium objectum. Objectum autem proprium intellectûs est quidditas rei; unde circa quidditatem rei per se loquendo, intellectus non fallitur; sed circa ea quæ circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli; dum unum ordinat ad aliud, vel componendo, vel dividendo, vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest, quæ statim co-

tromper sur les propositions dont la vérité se manifeste aussitôt qu'on connoît la valeur des termes, comme cela a lieu par rapport aux premiers principes, desquels résulte une sorte d'infaillibilité dans les conclusions qui sont certaines d'une certitude de science (1). Il peut néanmoins arriver par accident que l'intellect se trompe sur la nature même d'une chose, non que l'erreur vienne de l'organe, puisque l'intellect n'est pas une puissance qui se sert des organes; mais l'erreur vient de la composition même qui se trouve renfermée dans la définition; ainsi, par exemple, quand la définition d'une chose est appliquée à une chose différente, comme la définition du cercle au triangle; ou bien encore quand une définition est fausse en elle-même et réunit des choses qui se repoussent, comme si l'on prenoit pour une définition la réunion de ces mots : *un animal raisonnable ailé*. Mais dans les choses simples et dont la définition ne renferme aucune composition, nous ne pouvons pas nous tromper; nous sommes seulement en défaut parce que nous n'embrassons pas la totalité de notre objet, comme il est dit, *Métaph.*, IX.

Je réponds aux arguments : 1° La fausseté ne peut être dans notre esprit que par la composition et la division. La même chose doit être dite de l'opinion et du raisonnement, ce qui répond au second argument proposé. On peut également appliquer cette réponse au troisième argument où il s'agit de l'erreur renfermée dans tout péché, puisque cette

(1) Par cette thèse et les considérations qui lui servent de développement, l'auteur achève de constituer la puissance et la dignité de l'intellect humain. Il nous le montre là plus que jamais comme un reflet substantiel, comme un véritable rayon de l'Intelligence suprême. En le dotant, en effet, d'une sorte d'infaillibilité quant à son objet propre et naturel, il signale un des traits les plus profonds et les plus glorieux de la ressemblance de l'homme avec la perfection incréée. Rien de plus fort ni de plus hardi n'a été dit par aucun philosophe, par aucun théologien sur les prérogatives naturelles de notre être. Par là, le saint docteur confirme également les principes qu'il a déjà posés touchant les rapports nécessaires de la connoissance humaine avec son objet. Si l'intellect ne peut pas être faux, dans le sens déterminé par saint Thomas, il ne se peut pas non plus que l'objet auquel il s'applique, dans les conditions voulues, soit autrement qu'il n'est compris ou connu. C'est dans ce passage du sujet à l'objet, et réciproquement, que la plupart des philosophies ont échoué, comme nous avons eu lieu de le remarquer plus haut.

---

gnoscuntur cognita terminorum quidditate, sicut accidit circa prima principia, ex quibus accidit infallibilitas veritatis secundùm certitudinem scientiæ circa conclusiones. Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa *quod quid est* in rebus compositis, non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo, sed ex parte compositionis intervenientis circa diffinitionem; dum vel diffinitio unius rei est falsa de alia, sicut diffinitio circuli de triangulo; vel dum aliqua diffinitio est in se falsa, implicans compositionem impossibilium, ut si accipiatur hoc ut diffinitio alicujus rei, *animal rationale alatum* (1). Unde in rebus simplicibus in quarum diffinitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in IX. *Metaphys.*

Ad primum ergo dicendum, quòd falsitas dicitur esse in mente, secundùm compositionem ac divisionem. Et similiter dicendum est ad secundum de opinione et ratiocinatione. Et ad tertium, de errore peccantium, qui consistit in applicatione ad appetibile. Sed in absoluta con-

(1) Aut etiam in animalis definitione insensibile ponatur, sicut lib. III *De anima* super hunc textum pro exemplo usurpat. Sequens autem appendix quæ habetur in fine libri IX *Metaphys.*: significat nos eatenus in spiritualium cognitione deficere quòd nullo modo ea cognoscimus.

erreur ne tombe que sur l'objet de l'appétit. Mais dans la considération absolue de la nature d'une chose, et dans la considération même de ce qui nous est connu par cette nature, l'intellect ne se trompe jamais. Les autorités qui nous sont opposées ne tiennent pas un autre langage.

ARTICLE VII.

Une seule et même chose peut-elle être mieux comprise par un homme que par un autre?

Il paroît qu'une seule et même chose ne sauroit être mieux comprise par un homme que par un autre. 1° Voici ce que dit saint Augustin, *Quæst.* LXXXIII : « Celui qui comprend une chose autrement qu'elle n'est, ne la comprend pas. On ne sauroit par conséquent douter qu'il n'y ait une intelligence parfaite au-dessus de laquelle on ne peut en concevoir une de plus parfaite; il n'y a donc pas des degrés à l'infini dans la manière de comprendre une chose, et un homme ne peut la comprendre mieux qu'un autre. »

2° L'intellect est dans le vrai quand il comprend en effet. Or, le vrai étant une sorte d'équation entre l'intelligence et son objet, n'est pas susceptible de plus ou de moins; car on ne peut pas dire qu'une chose est plus ou moins égale à une autre. Donc on ne peut pas dire qu'une chose est plus ou moins comprise.

3° L'intellect est ce qu'il y a de plus essentiellement formel dans l'homme. Or, une différence de forme fait une différence d'espèce. Si donc un homme comprend plus qu'un autre, il faut dire qu'il est d'une différente espèce.

Mais le contraire nous est démontré par l'expérience, puisque nous voyons tous les jours des hommes qui comprennent les choses beaucoup

---

sideratione quidditatis rei et eorum quæ per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur. Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductæ.

ARTICULUS VII.

Utrùm unam et eamdem rem unus alio melius intelligere possit.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd unam et eamdem rem unus alio meliùs intelligere non possit. Dicitur enim in lib. LXXXIII *Quæstionum* (qu. 32) : « Quisquis ullam rem aliter quàm est, intelligit, non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam, qua præstantior esse non possit; et ideo non est per infinitum ire, quòd quælibet res intelligitur, nec eam posse alium alio plus intelligere. »

2. Præterea, intellectus intelligendo verus est. Veritas autem cùm sit æqualitas quædam intellectûs et rei (2), non recipit *magis* et *minus;* non enim propriè dicitur aliquid magis et minùs æquale. Ergo neque magis et minùs aliquid intelligi dicitur.

3. Præterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formæ causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quòd non sint unius speciei.

Sed contra est, quòd per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundiùs intelligentes.

(1) De his etiam suprà, qu. 12, art. 6; ut et IV, *Sent.*, dist. 49, qu. 2, art. 4 ad 1; et qu. 2, de verit., art. 2 ad 11.

(2) Per se quidem divini à quo veritas ipsa rei secundùm suum *esse* dependet; sed humani vel angelici per accidens, à quo veritas non dependet, sed cognoscitur tantùm; ut ex professo dictum et explicatum suprà, qu. 16, art. 1.

plus profondément que d'autres. Celui-là comprend d'une manière plus profonde, par exemple, qui peut ramener une conclusion à ses premiers principes, aux causes premières, si on le compare à celui qui peut seulement rattacher la conclusion à ses antécédents immédiats.

(Conclusion. — La même chose peut être mieux comprise par un homme que par un autre, non quant à l'objet sans doute, mais quant à la puissance de compréhension, laquelle résulte des dispositions de l'ame.)

Quand on dit qu'un homme peut comprendre mieux qu'un autre la même chose, cela peut être entendu de deux manières : d'abord par rapport à la chose même qui est l'objet de l'acte intellectuel; et dans ce sens la même chose ne sauroit être mieux comprise par un homme que par un autre; car si l'un d'eux la comprenoit autrement qu'elle n'est, y ajoutoit, ou en retranchoit, il ne la comprendroit pas réellement, ainsi que le remarque saint Augustin. Cette proposition, en second lieu, peut s'appliquer à l'intellect même qui comprend; et dans ce sens un homme peut comprendre mieux qu'un autre, parce qu'il sera doué d'une plus grande force intellective; ainsi, dans les choses matérielles, un homme distinguera un objet mieux qu'un autre homme, parce qu'il sera doué d'une plus grande force de vision, ou qu'il aura un organe plus parfait. Et cela a lieu dans l'intellect, encore de deux manières : d'abord parce que l'intellect lui-même sera plus parfait; car il est évident que plus un corps est bien disposé, plus parfaite est l'ame qui lui est unie, ce qui se voit clairement quand on compare des êtres de différentes espèces; et la raison en est que l'acte et la forme sont reçus dans la matière selon la capacité de cette matière même. Comme parmi les hommes les uns ont un corps mieux disposé que les autres, ils ont par là même une ame douée d'une plus grande force d'intelligence. C'est pour cela qu'il est dit, *De anima*, II, que « les hommes doués d'un corps délicat sont ceux que

---

Sicut profundiùs intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quàm qui potest reducere solùm in causas proximas.

(Conclusio. — Eamdem rem aliam alio meliùs intelligere contingit, non objectivè quidem, sed ex parte potentiæ intelligentis, quæ dispositionem animæ sequitur.)

Respondeo dicendum, quòd « aliquem intelligere unam et eamdem rem magis quàm alium, » potest intelligi dupliciter. Uno modo sic, quòd *ly* (*magis*) determinet actum intelligendi ex parte rei intellectæ. Et sic non potest unus eamdem rem magis intelligere quàm alius; quia si intelligeret eam aliter quàm sit, vel meliùs vel pejus, falleretur, et non intelligeret, ut arguit Augustinus. Alio modo potest intelligi, ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis. Et sic unus alio potest eamdem rem meliùs intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut meliùs videt visione corporali rem aliquam, qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior. Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte ipsius intellectûs qui est perfectior. Manifestum est enim, quòd quantò corpus est meliùs dispositum, tantò meliorem sortitur animam. Quod manifestè apparet in his quæ sunt secundùm speciem diversa. Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materia secundùm materiæ capacitatem. Unde etiam cùm in hominibus quidam habeant corpus meliùs dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur in

nous voyons les mieux disposés aux fonctions intellectuelles. » Cette différence peut secondement provenir des puissances inférieures, dont le concours est nécessaire à l'intellect pour ses opérations; car les hommes en qui la puissance imaginative, la réflexion et la mémoire sont plus développées, doivent aussi être les mieux disposés aux actes intellectuels.

La réponse au premier argument ressort évidemment de ce que nous venons de dire. Il en est de même de la réponse au second. La vérité de l'intellect consiste, en effet, à ce qu'il comprenne une chose telle qu'elle est.

3° La différence de forme qui ne provient que d'une différence dans les dispositions de la matière, ne fait pas la diversité des espèces, mais seulement celle des individus, puisque les divers individus reçoivent des for es diversifiées par la matière.

ARTICLE VIII.

L'intellect connoît-il l'indivisible avant le divisible?

Il paroît que l'intellect connoît l'indivisible avant le divisible. 1° Le Philosophe dit, *Physic.*, III : « nous comprenons et apprenons par la connoissance des principes et des éléments. » Mais les indivisibles sont justement les principes et les éléments des divisibles. Donc les premiers nous sont plus tôt connus que les seconds.

2° Ce qui rentre dans la définition d'une chose nous est connu antérieurement à la chose elle-même; car « la définition, comme dit le Philosophe, repose sur des idées plus tôt et plus clairement connues. » *Topic.*, VI, 1. Or, l'indivisible rentre dans la définition du divisible, comme le point dans la définition de la ligne, la ligne étant, comme le dit Euclide, une longueur sans largeur et dont les extrémités sont deux

---

II. *De anima*, quòd « molles carne bene aptos mente videmus. » Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem. Illi enim, in quibus virtus imaginativa, et cogitativa et memorativa est meliùs disposita, sunt meliùs dispositi ad intelligendum.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis. Et similiter ad secundum. Veritas enim intellectûs in hoc consistit quòd intelligatur res esse sicuti est.

Ad secundum dicendum, quòd differentia formæ, quæ non provenit nisi ex diversa dispositione materiæ, non facit diversitatem secundùm speciem, sed solùm secundùm numerum. Sunt enim diversorum individuorum diversæ formæ secundùm materiam diversificatæ.

ARTICULUS VIII.

Utrùm intellectus per prius intelligat indivisibile quàm divisibile.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus per prius intelligat indivisibile quàm divisibile. Dicit enim Philosophus in I. *Physic.* (text. 5), quòd « intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione. » Sed indivisibilia sunt principia et elementa divisibilium. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quàm divisibilia.

2. Præterea, id quod ponitur in diffinitione alicujus, per prius cognoscitur à nobis; quia « diffinitio est ex prioribus et notioribus, » ut dicitur in VI. *Topic.* Sed indivisibile ponitur in diffinitione divisibilis, sicut punctum in diffinitione lineæ; linea enim, ut Euclides dicit,

(1) De his etiam infrà, qu. 87, art. 3; ut et I, *Sent.*, dist. 24, qu. 1, art. 3 ad 2; et in lib. III *De anima*, lect. 11.

points; ainsi encore l'unité rentre dans la définition du nombre, puisque « le nombre est la quantité mesurée au moyen de l'unité, » ainsi que le dit Aristote, *Métaph.*, X. Donc notre intellect connoît l'indivisible avant le divisible.

3° Le semblable est connu par son semblable. Or, l'indivisible est plus semblable à l'intellect que le divisible, puisque « l'intellect est un être simple, » comme le démontre Aristote, III *De anima*. Donc notre intellect commence par connoître l'indivisible.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; car d'après Aristote, *De anima*, III, « l'indivisible nous est connu par abstraction. » Or, l'abstraction est une connoissance qui en suit nécessairement une autre. Donc l'indivisible l'est également.

(Conclusion. — L'indivisible en acte, soit sous le rapport du temps, soit sous celui de la raison, est connu avant la division correspondante; mais l'indivisible pris dans un sens absolu, comme embrassant l'acte et la puissance, n'est connu qu'après le divisible.)

Notre intellect, dans les conditions de la vie présente, a pour objet la nature des choses matérielles, nature qu'il abstrait des images, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Or, ce qui est connu de soi-même et de prime abord par une puissance intellective, étant le propre objet de cette puissance, on peut voir comment l'indivisible est compris par nous, d'après l'habitude de notre intellect par rapport à ce genre d'être. Une chose peut être dite indivisible dans trois sens différents, comme le remarque Aristote, *De anima* : d'abord comme formant un tout continu; ce genre d'indivisible est seulement indivis en acte, car il est divisible en puissance; et celui-là est compris par nous avant sa division, par la raison que la connoissance confuse précède la connoissance distincte; celle du tout par conséquent précède celle des parties, ainsi que nous l'avons déjà expliqué. Une chose peut, en second lieu, être appelée indivisible dans son

---

est « longitudo sine latitudine, cujus extremitates sunt duo puncta. » Et unitas ponitur in diffinitione numeri; quia « numerus est multitudo mensurata per unum, » ut dicitur in X. *Metaphys.* (text. 21). Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quàm divisibile.

3. Præterea, simile simili cognoscitur. Sed indivisibile est magis simile intellectui quàm divisibile; quia « intellectus est simplex, » ut dicitur in III. *De anima* (text. 12). Ergo intellectus noster priùs cognoscit indivisibile.

Sed contra est, quod dicitur in III. *De anima* (text. 25), quòd « indivisibile monstratur sicut privatio. » Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.

(Conclusio. — Indivisibile actu tam secundùm continuitatem quàm secundùm rationem, est priùs notum quàm opposita divisio; sed indivisibile omnino, actu scilicet et potentia, est posteriùs notum.)

Respondeo dicendum, quòd objectum intellectûs nostri secundùm præsentem statum est quidditas rei materialis, quam à phantasmatibus abstrahit, ut ex præmissis patet (qu. 84, art. 7). Et quia id quod est primò et per se cognitum à virtute cognoscitiva, est proprium ejus objectum, considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur à nobis, ex ejus habitudine ad hujusmodi quidditatem. Dicitur autem *indivisibile* tripliciter, ut dicitur in III. *De anima*. Uno modo sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licèt sit divisibile in potentia. Et hujusmodi indivisibile prius est intellectum à nobis quàm ejus divisio, quæ est in partes, quia cognitio confusa est prior quàm distincta, ut dictum est (art. 3 ad 3). Alio

espèce ; ainsi la nature de l'homme est une sorte d'indivisible ; et cet indivisible nous est également connu avant sa division, c'est-à-dire, avant les parties qui le constituent, comme nous l'avons encore observé plus haut; il nous est en outre connu avant que notre intellect compose ou divise par l'affirmation ou la négation. Et la raison de cela est que ce genre d'indivisible est compris par notre intellect naturellement et comme son objet propre. Il existe, en troisième lieu, un autre genre d'indivisible, le seul qui mérite absolument ce nom, comme le point, l'unité et toutes les choses qui ne sont divisées ni en acte ni en puissance; et c'est là l'indivisible qui nous est connu à *posteriori* et par l'absence de la division. Aussi le point est-il défini d'une manière négative : « le point est ce qui n'a pas de parties. » Il est également de l'essence de l'unité d'être indivisible, comme le dit Aristote, *Métaph.*, X. Et la raison de cela est qu'un tel indivisible présente une sorte d'opposition aux choses corporelles, dont la nature est l'objet direct et naturel de notre intellect. Si au contraire notre intellect comprenoit par la participation des substances indivisibles et séparées, comme l'entendent les Platoniciens, il s'ensuivroit que ce dernier indivisible seroit également compris avant le divisible, par la raison qu'en donnent les Platoniciens eux-mêmes, à savoir que ce qui est le premier de soi est aussi le premier dans la réalité des choses.

Je réponds aux arguments : 1° Dans l'acquisition de la science, les principes et les éléments ne passent pas toujours les premiers ; c'est quelquefois par les effets sensibles que nous nous élevons à la connoissance des principes et des causes intelligibles. Mais dans la perfection de la science, la connoissance raisonnée des effets dépend toujours de la connoissance des principes et des éléments ; car, comme dit le Philosophe, « nous ne sommes sensés savoir que lorsque nous pouvons ramener les effets à leurs causes. »

2° Le point ne rentre pas dans la définition de la ligne généralement

---

modo dicitur *indivisibile* secundùm speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile. Et hoc etiam modo indivisibile est priùs intellectum, quàm divisio ejus in partes rationis, ut suprà dictum est (art. 3 ad 3); et iterum, priùs quàm intellectus componat et dividat, affirmando vel negando. Et hujus ratio est, quia hujusmodi duplex indivisibile intellectûs secundùm se intelligit, sicut proprium objectum. Tertio modo dicitur *indivisibile* quod est omnino indivisibile, ut punctum et unitas, quæ nec actu nec potentia dividuntur. Et hujusmodi indivisibile per posterius cognoscitur per privationem divisibilis. Unde punctum privativè diffinitur : « Punctum est cujus pars non est. » Et similiter ratio *unius* est quòd sit indivisibile, ut dicitur in X. *Metaphys.* Et hujus ratio est, quia tale indivisibile habet quamdam oppositionem ad rem corporalem, cujus quidditatem primò et per se intellectus accipit. Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur quòd indivisibile hujusmodi esset primò intellectum, quia secundùm Platonicos priora priùs participantur à rebus.

Ad primum ergo dicendum, quòd in accipiendo scientiam, non semper principia et elementa sunt priora; quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiæ semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum; quia, ut ibidem dicit Philosophus, « tunc opinamur nos scire, cum principiata possumus in causas resolvere. »

Ad secundum dicendum, quòd punctum non

comprise ; car il est évident qu'une ligne infinie ou même une ligne circulaire ne renferme le point qu'en puissance; Euclide definit une ligne droite finie, et c'est pour cela qu'il admet le point dans la définition de la ligne, comme déterminant ses extrêmes limites. L'unité est la commune mesure du nombre, et c'est pour cela qu'elle rentre dans la définition d'un nombre déterminé ; mais elle ne rentre pas dans la définition du divisible considéré comme tel, c'est plutôt le contraire qui a lieu.

3° La ressemblance par laquelle nous connoissons est l'espèce de la chose connue dans l'intellect qui la connoît. Ce n'est donc pas d'après la ressemblance de la nature avec la puissance qui connoît, qu'une chose est connue la première; mais c'est par le rapport de la puissance avec son objet; car autrement la vue percevroit le son avant la couleur.

QUESTION LXXXVI.

De ce que notre intellect peut connoître dans les choses matérielles.

Nous avons ensuite à considérer ce que notre intellect peut connoître dans les choses matérielles. Et sur cela quatre questions se présentent : 1° Notre intellect connoît-il les êtres particuliers? 2° Connoît-il l'infini? 3° Connoît-il les choses contingentes? 4° Connoît-il les choses futures?

---

ponitur in diffinitione lineæ communiter sumptæ. Manifestum est enim, quòd in linea infinita, et etiam in circulari, non est punctum nisi potentiâ. Sed Euclides diffinit lineam finitam rectam; et ideo posuit punctum in diffinitione lineæ, sicut terminum in diffinitione terminati. Unitas verò est mensura numeri; et ideo ponitur in diffinitione numeri mensurati. Non autem ponitur in diffinitione divisibilis; sed magis è conversò.

Ad tertium dicendum, quòd similitudo per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente. Et ideo, non secundum similitudinem naturæ ad potentiam cognoscitivam, est aliquid prius cognitum; sed per convenientiam ad objectum; alioquin magis visus cognoscet auditum quam colorem.

QUÆSTIO LXXXVI.

Quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm cognoscat singularia. 2° Utrùm cognoscat infinita. 3° Utrùm cognoscat contingentia. 4° Utrùm cognoscat futura.

ARTICLE I.

Notre intellect connoît-il les êtres particuliers ?

Il paroît que notre intellect connoît les êtres particuliers. 1° Celui qui connoît les choses composées en connoît aussi les éléments divers. Or notre intellect connoît cette expression composée : *Socrate est homme ;* il lui appartient, en effet, de former cette proposition. Donc notre intellect connoît cet être particulier qui se nomme Socrate.

2° L'intellect pratique nous dirige dans les actes. Or les actes s'appliquent à des choses particulières. Donc il est apte à les connoître.

3° Notre intellect se connoît lui-même. Or il est un être particulier, puisque sans cela il n'auroit point d'acte, l'acte n'appartenant qu'aux êtres particuliers. Donc notre intellect est apte à connoître ces sortes d'êtres.

4° Tout ce que peut une vertu inférieure est sans doute au pouvoir d'une vertu supérieure. Or le sens connoît les êtres particuliers. Donc, à plus forte raison, l'intellect les connoît-il aussi.

Mais le contraire est établi par le Philosophe, *Physic.*, I, 49 : « L'universel nous est connu par la raison, et le singulier par le sens. »

(Conclusion. — Comme nous ne pouvons connoître qu'en faisant abstraction de la matière, il est impossible que les êtres particuliers soient directement perçus par l'intellect ; ils ne le sont qu'indirectement et par une sorte de réflexion.)

Le particulier dans les choses matérielles ne peut être saisi directement et immédiatement par notre intellect. Et la raison en est que le principe de l'individualité dans les choses matérielles est la matière individuelle

---

ARTICULUS I.

Utrùm intellectus noster cognoscat singularia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus noster cognoscat singularia. Quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem, *Socrates est homo;* ejus enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit hoc singulare, quod est Socrates.

2. Præterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

3. Præterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare ; alioquin non haberet aliquem actum ; actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

4. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multò magis intellectus.

Sed contra est, quod dicit Philosophus in I. *Physic.*, quòd « universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum.»

(Conclusio. — Cùm non contingat intelligere nisi secundum abstractionem à materia, impossibile est singularia ab intellectu apprehendi directè ; sed tantum indirectè, secundum quamdam reflexionem.)

Respondeo dicendum, quòd singulare in rebus materialibus intellectus noster directe, et primo cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularium in rebus materialibus

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 50, qu. 1, art. 3; et qu. 5, de verit., art. 6; et qu 10, art. 5; et qu. de anima, art. 20; et *Quodlib.* XII, art. 12; et *Opusc.*, XXIV, cap. 1 et 2; et in lib. III *De anima*, lect. 8, col. 2 et 3.

elle-même; et notre intellect, comme nous l'avons dit plus haut, ne connoît cette matière qu'en tirant d'elle par abstraction l'espèce intelligible. Or ce qui s'abstrait de la matière individuelle est universel. Notre intellect, par conséquent, ne connoît directement que les choses universelles, et il ne connoît le particulier que d'une manière indirecte et par une sorte de réflexion. Nous avons dit, en effet, dans une question précédente, qu'après avoir même abstrait les espèces intelligibles, il ne peut pas avec cela connoître les choses en acte; il faut qu'il se retourne vers les images pour comprendre les espèces intelligibles, ainsi que l'explique Aristote, *De anima*. Ainsi donc notre intellect comprend l'universel d'une manière directe, au moyen de l'espèce intelligible, et les êtres particuliers, dont il perçoit les images, ne lui sont connus que d'une manière indirecte (1). C'est ainsi qu'il forme cette proposition : *Socrate est homme*.

De là résulte clairement la réponse à la première objection.

Je réponds aux autres arguments : 2° Le choix d'une action particulière à accomplir est comme la conclusion d'un syllogisme de la part de l'intellect pratique. Or, d'une proposition universelle ne peut pas être directement conclue une proposition particulière. Il faut prendre une autre proposition particulière qui serve de terme moyen. De même la raison universelle de l'intellect pratique ne pousse l'homme à agir que par une perception particulière de la puissance sensitive, comme l'explique le Philosophe, *De anima*, III.

3° Si le particulier est inaccessible à l'acte direct de l'intelligence, ce n'est pas comme particulier, c'est comme matériel; car rien n'est connu que d'une manière immatérielle. Si donc une chose particulière est en

(1) Ce que saint Thomas refuse ici à l'intellect humain n'est guère moins propre à nous en donner une haute idée, que ce qu'il lui accorde. Si notre intelligence, en effet, ne perçoit pas directement les êtres individuels et particuliers, s'ils ne lui sont connus que par les espèces intelligibles; c'est d'abord parce qu'elle est trop au-dessus des conditions de la matière; et la matière, selon saint Thomas, est le principe de l'individualité, tout comme la forme est le principe de l'espèce. C'est, en second lieu, parce que l'idée proprement dite, ou bien l'espèce

---

est materia individualis; intellectus autem noster, sicut suprà dictum est (qu. 85, art. 1), intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materia; quod autem à materia individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directè non est cognoscitivus nisi universalium; indirectè autem, et quasi per quamdam reflexionem, potest cognoscere singulare. Quia sicut suprà dictum est (qu. 84, art. 7), etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in III. *De anima*. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directè intelligit; indirectè autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem : *Socrates est homo*.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur in VII. *Ethic*. Ex universali autem propositione directè non potest concludi singularis, nisi mediante aliqua singulari propositione assumpta. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivæ partis, ut dicitur in III. *De anima* (text. 58).

Ad tertium dicendum, quòd singulare non repugnat intelligenti, in quantum est singulare, sed in quantum est materiale; quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideo si sit

même temps immatérielle, comme l'intellect, elle n'est plus inaccessible à l'acte intellectuel.

4° Une vertu supérieure peut, en effet, ce que peut une vertu inférieure, mais d'une manière éminente. Ainsi ce que le sens connoît d'une manière matérielle et concrète, ce qui est connoître directement le particulier, l'intellect le connoît d'une manière immatérielle et abstraite, ce qui est connoître l'universel.

ARTICLE II.

Notre intellect peut-il connoître les choses infinies?

Il paroît que notre intellect peut connoître les choses infinies. 1° Dieu surpasse toutes les choses infinies. Or notre intellect peut connoître Dieu, comme nous l'avons déjà démontré. Donc, à plus forte raison, peut-il connoître les autres choses infinies.

2° Notre intellect est naturellement apte à connoître les genres et les espèces. Mais il est des genres dont les espèces sont infinies, comme les nombres, les proportions et les figures. Donc notre intellect peut connoître les choses infinies.

3° Si un corps n'empêchoit pas un autre corps d'exister dans un seul et même lieu, rien n'empêcheroit qu'il y eût un nombre infini de corps dans un même lieu. Or une espèce intelligible n'en empêche pas une autre d'exister dans le même intellect, puisque nous pouvons connoître beaucoup de choses en habitude. Donc rien n'empêche notre intellect de posséder en habitude la science des choses infinies.

4° L'intellect n'étant pas une puissance de la matière corporelle, comme

intelligible, au moyen de laquelle l'ame connoît l'*universel* d'une manière directe, et le *particulier* d'une manière indirecte, est produite, selon le sentiment de notre même docteur, par l'action de l'intelligence sur les images reçues et transmises par les sens; tandis que la forme sensible qui représente l'être individuel, n'implique pas précisément le concours du principe actif de l'intelligence, ou, en d'autres termes, de l'intellect agent.

---

aliquid singulare et immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligenti.

Ad quartum dicendum, quòd virtus superior potest illud quod virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concretè (quòd est cognoscere singulare directè) hoc cognoscit, intellectus immaterialiter et abstractè, quod est cognoscere universale.

ARTICULUS II.

Utrùm intellectus noster possit cognoscere infinita.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus noster possit cognoscere infinita. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut suprà dictum est (qu. 12, art. 1). Ergo multo magis potest cognoscere omnia alia infinita.

2. Præterea, intellectus noster natus est cognoscere genera et species. Sed quorumdam generum sunt infinitæ species, sicut numeri, proportiones et figuræ. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

3. Præterea, si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem intellectu; contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.

4. Præterea, intellectus cùm non sit virtus

(1) De his etiam infrà, qu. 87, art. 3 ad 2; et *Opusc.*, IX, qu. 81.

nous l'avons dit ailleurs, paroît être une puissance infinie. Or une puissance infinie peut s'exercer sur des choses infinies. Donc notre intellect est capable de connoître l'infini.

Mais le contraire est dit par le Philosophe, *Physic.*, I, 1 : « L'infini, en tant qu'infini, est inconnu. »

(Conclusion. — L'intellect humain ne peut connoître les choses infinies ni en acte, ni en habitude, mais uniquement en puissance.)

La puissance devant être proportionnée à son objet, il faut que l'intellect soit par rapport à l'infini comme son objet ordinaire, c'est-à-dire la nature des choses matérielles, est par rapport à ce même infini. Or dans les choses materielles, l'infini ne se trouve pas en acte, il s'y trouve seulement en puissance, en tant qu'une chose succède à une autre, suivant la pensée du Philosophe. De même dans notre intellect, l'infini se trouve seulement en puissance, dans ce sens que l'intellect reçoit une notion, puis une autre, puisqu'il ne connoît jamais tellement de choses qu'il ne puisse en connoître encore davantage. Mais en acte ou en habitude, notre intellect ne peut pas connoître l'infini. Il ne le peut pas d'abord en acte; car notre intellect ne peut connoître simultanément en acte que ce qu'il peut saisir par une espèce. Or l'infini n'a pas d'espèce, puisqu'il composeroit, s'il en avoit une, un tout parfait. Nous ne pouvons dès lors connoître l'infini qu'en le prenant partie par partie, suivant la définition qu'en donne Aristote; car l'infini est, selon lui, « ce dont on peut recevoir une quantité quelconque sans jamais épuiser celle qui reste à recevoir. » Et de la sorte l'infini ne pourroit être connu en acte que si l'on en énuméroit toutes les parties, ce qui est évidemment impossible. Pour la même raison nous ne pouvons pas le connoître en habitude. En effet, la connoissance habituelle est produite en nous par la considération actuelle de l'objet; c'est par l'exercice de notre intelligence que la science se forme en nous.

---

materiæ corporalis, ut suprà dictum est (qu. 79, art. 4 ad 1), videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest esse super infinita. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

Sed contra est, quod dicitur in I. *Physic.*, quòd « infinitum, in quantum est infinitum, est ignotum. »

(Conclusio. — Intellectus humanus, nec actu, nec habitu, potest intelligere infinita, sed in potentia tantum.)

Respondeo dicendum, quòd cùm potentia proportionetur suo objecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet ejus objectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur in III. *Physic.* Et ideo in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud; quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere. Actu autem, vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actu quidem non; quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere, nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem, alioquin haberet rationem totius et perfecti. Et ideo non potest intelligi, nisi accipiendo partem post partem, ut ex ejus diffinitione patet in III. *Physic.* Est enim infinitum « cujus quantitatem accipientibus, semper est aliquid extrà accipere. » Et sic, infinitum cognosci non posset actu nisi omnes partes ejus numerarentur; quod est impossibile. Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione; intelligendo enim efficimur scientes, ut dicitur in II. *Ethic.* Unde non possemus habere habitum

Nous ne pourrions donc avoir la science habituelle des infinis qu'après en avoir eu une connoissance distincte, en avoir considéré tous les aspects, énuméré successivement toutes les parties, ce qui est encore une fois impossible. Ainsi notre intellect ne peut connoître l'infini ni en acte ni en habitude ; il le connoît seulement en puissance, comme nous l'avons dit (1).

Je réponds aux arguments : 1° Dieu est appelé infini, ainsi que nous l'avons expliqué au commencement de la Somme, comme une forme qui n'est délimitée par aucune matière. Dans les choses matérielles, au contraire, il y a une autre sorte d'infini par l'absence d'une forme absolue qui détermine la matière. Or comme la forme est connue par elle-même, tandis que la matière demeure inconnue sans la forme, l'infini matériel est par lui-même inconnu, tandis que l'infini formel, qui est Dieu, est parfaitement connu de soi ; il n'est inconnu que par rapport à nous, ce qui vient de la foiblesse de notre intelligence qui, dans les conditions de notre vie présente, a une aptitude naturelle à connoître les objets matériels. Et voilà pourquoi nous ne pouvons ici-bas connoître Dieu que par les effets extérieurs. Mais dans le monde à venir, la foiblesse de notre intelligence disparoîtra par la gloire, et alors nous pourrons voir Dieu même dans sa propre essence, sans pouvoir toutefois l'embrasser.

2° Notre intellect est ainsi fait qu'il connoît les espèces en faisant abstraction des images. Et voilà pourquoi on ne peut connoître les espèces des nombres et des figures dont on n'a pas eu préalablement l'image ; on ne peut les connoître ni en acte, ni en habitude, si ce n'est peut-être d'une

(1) Comme on le voit, l'auteur ne refuse pas à notre intellect d'une manière absolue la connoissance de l'Infini. Il est évident, en effet, et le saint docteur n'entend nullement le nier, que l'ame humaine est destinée à voir Dieu, qui est l'infini même, et qu'elle en possède déjà dans cette vie une certaine connoissance. Mais il n'est pas moins évident que notre intellect, qui est limité dans son essence et par conséquent dans ses facultés, ne sauroit, même dans le ciel, moins encore sur la terre, connoître pleinement l'Infini. Or, c'est cette connoissance actuelle et complète que saint Thomas refuse à notre intellect. Ce qui n'empêche pas que, dans la pensée du saint docteur, nous puissions avancer indéfiniment dans la connoissance, aussi bien que dans l'amour de l'Infini.

---

infinitorum secundum distinctam cognitionem nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem ; quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed potentia tantum, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 2, art. 2), Deus dicitur infinitus, sicut forma quæ non est terminata per aliquam materiam. In rebus autem materialibus, aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma secundum se nota est, materia autem sine forma ignota ; inde est quod infinitum materiale est secundum se ignotum ; infinitum autem formale (quòd est Deus) est secundum se notum, ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri qui secundum statum præsentis vitæ habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideo in præsenti Deum cognoscere non possumus, nisi per materiales effectus. In futuro autem tolletur defectus intellectus nostri per gloriam ; et tunc ipsum Deum in sua essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione.

Ad secundum dicendum, quòd intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem à phantasmatibus. Et ideo illas species numerorum et figurarum, quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere, nec actu, nec habitu, nisi fortè in genere, et in principiis

manière générale et dans leurs principes universels, ce qui est connoître seulement en puissance et d'une manière confuse.

3° Si deux ou plusieurs corps se trouvoient dans un même lieu, il ne faudroit pas qu'ils vinssent successivement occuper ce lieu, et par là même fournir un facile moyen d'en déterminer le nombre. Or les espèces intelligibles entrent successivement dans notre intellect, puisque nous ne pouvons connoître en acte plusieurs choses à la fois. Cela prouve dès lors que le nombre des espèces intelligibles qui se trouvent dans notre intellect est déterminé et non infini.

4° Notre intellect est infini en puissance, et c'est de la même manière qu'il connoît l'infini. Sa puissance est infinie en ce qu'elle n'est pas délimitée par une matière corporelle; il est, de plus, capable de connoître l'universel, c'est-à-dire ce qui sort par abstraction de la matière individuelle; et par conséquent il ne se termine pas à un individu quelconque, et en tant qu'il est de soi il s'étend à un nombre infini d'individus.

ARTICLE III.

Notre intellect peut-il connoître les êtres contingents?

Il paroît que notre intellect ne peut pas connoître les êtres contingents. 1° Le Philosophe dit, *Ethic.*, VI : « L'intellect, la sagesse et la science ne s'appliquent pas aux êtres contingents, mais bien aux êtres nécessaires. »

2° Le même dit encore, *Physic.*, IV : « Les choses qui tantôt existent et tantôt n'existent pas, sont mesurées par le temps. » Or l'intellect fait abstraction du temps comme de toutes les autres conditions de la matière. Le propre des choses contingentes étant donc d'exister quelquefois et de ne plus exister ensuite, il semble qu'elles ne peuvent être connues par notre intellect.

---

universalibus; quod est cognoscere in potentia, et confusè.

Ad tertium dicendum, quòd si duo corpora essent in uno loco, vel plura, non oporteret quòd successivè subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successivè, quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideo oportet numeratas et non infinitas species esse in intellectu nostro.

Ad quartum dicendum, quòd sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus ejus infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem; et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum à materia individuali; et per consequens non finitur ad aliquod individuum, sed quantum est de se, ad infinita individua se extendit.

ARTICULUS III.

Utrùm intellectus sit cognoscitivus contingentium.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus non sit cognoscitivus contingentium. Quia, ut dicitur in VI. *Ethic.*, « intellectus, et sapientia, et scientia non sunt contingentium, sed necessariorum. »

2. Præterea, sicut dicitur in IV. *Physic.*: « Ea quæ quandoque sunt, et quandoque non sunt, tempore mensurantur. » Intellectus autem à tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiæ. Cùm igitur proprium contingentium sit quandoque esse, et quandoque non esse, videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.

(1) De his etiam *Ethic.*, VI, lect. 1; et qu. 15, de verit., art. 2 ad 3.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Toute science est dans l'intellect. Mais il est des sciences qui s'appliquent aux choses contingentes; ainsi les sciences morales qui regardent les actes humains soumis au libre arbitre, et encore les sciences naturelles, du moins quant à la partie qui regarde les choses soumises à la génération et à la corruption. Donc notre intellect est apte à connoître les êtres contingents.

(Conclusion. — Les êtres contingents, considérés comme tels, sont perçus directement par le sens, indirectement par l'intellect; mais en tant que les êtres contingents rentrent dans l'ordre des choses nécessaires et universelles, ils sont perçus directement par l'intellect.)

Les choses contingentes peuvent être considérées sous un double rapport : comme choses contingentes d'abord; puis en tant qu'il se trouve en elles quelque chose qui tient à la nécessité. Il n'est rien, en effet, de tellement contingent qui ne renferme en soi quelque chose de nécessaire; ainsi quand nous disons : *Socrate court,* nous énonçons une chose contingente d'elle-même; mais le rapport de la course au mouvement est une chose nécessaire, puisqu'il est nécessaire que Socrate se meuve, du moment où il court. Toute chose est contingente sous le rapport de la matière; car le contingent est ce qui peut être ou n'être pas. Or la puissance appartient à la matière, tandis que la nécessité rentre dans la notion de la forme; car les conséquences qu'entraîne la présence de la forme, sont des conséquences nécessaires. La matière est en outre le principe de l'individualité, tandis que la notion de l'universel se produit quand on abstrait la forme de la matière particulière. Mais nous avons dit plus haut que l'intellect s'applique directement et de soi aux choses universelles, et le sens aux êtres particuliers; il est vrai toutefois que ceux-ci rentrent indirectement dans le domaine de l'intellect, comme nous venons de le dire. Ainsi donc les êtres contingents, en tant que contingents, sont perçus directement par le sens et indirectement par l'intellect; mais les rai-

---

Sed contra, omnis scientia est in intellectu. Sed quædam scientiæ sunt de contingentibus : sicut scientiæ morales, quæ sunt de actibus humanis subjectis libero arbitrio; et etiam scientiæ naturales, quantum ad partem quæ tractat de generabilibus et corruptibilibus. Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

(Conclusio. — Contingentia, ut contingentia sunt, à sensu directè, ab intellectu indirectè cognoscuntur; ut verò contingentia necessitatis et universalitatis conditionem induunt, directè ab intellectu apprehenduntur.)

Respondeo dicendum, quòd contingentia dupliciter possunt considerari. Uno modo secundum quod contingentia sunt. Alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur. Nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat : sicut hoc ipsum quod est *Socratem currere*, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit. Est autem unumquodque contingens, ex parte materiæ, quia contingens est quod potest esse et non esse; potentia autem pertinet ad materiam; necessitas autem consequitur rationem formæ, quia ea quæ consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium; ratio autem *universalis* accipitur secundum abstractionem formæ à materia particulari. Dictum autem est suprà (art. 1) quòd per se, et directè intellectus est universalium, sensus autem singularium; quorum etiam indirectè quodammodo est intellectus, ut suprà dictum est. Sic igitur contingentia prout sunt contingentia, cognoscuntur directè quidem à sensu,

sons universelles et nécessaires des êtres contingents sont directement connues par l'intellect (1). Si l'on considère, par conséquent, les raisons universelles des choses sensibles, toutes les sciences rentrent dans l'ordre de nécessité. Si, au contraire, on ne fait attention qu'aux choses elles-mêmes, il est une science qui s'applique aux êtres nécessaires, il en est une autre qui embrasse les êtres contingents.

De là résulte clairement la réponse aux objections.

ARTICLE IV.

Notre intellect peut-il connoître les choses futures?

Il paroît que notre intellect peut connoître les choses futures. 1° Notre intellect connoît les choses par les espèces intelligibles qui font abstraction de temps et de lieu, et qui, par conséquent, s'appliquent indifféremment à tous les temps. Or notre intellect connoît le présent. Donc il peut connoître l'avenir.

2° Quand l'homme se sépare des sens, il peut connoître certaines choses futures, comme cela se voit dans le sommeil et la frénésie. Mais quand l'homme s'éloigne des sens, son intellect acquiert plus de puissance. Donc l'intellect, en tant qu'il est de soi, est apte à connoître les choses futures.

3° La connoissance intellective qui appartient à l'homme est supérieure à la connoissance des animaux privés de raison. Mais il est des animaux qui connoissent certaines choses futures; ainsi les corneilles, par

(1) Le seul énoncé de cette question : Notre intellect peut-il connoître les êtres contingents? est un magnifique hommage rendu à la supériorité de l'homme considéré comme être intelligent. En déclarant ensuite, dans sa réponse, que l'intellect humain ne peut saisir ou percevoir les êtres contingents que par ce qu'ils ont de necessaire, l'auteur achève de déterminer le sens de sa question, et ramène cette thèse à celle où il a demontré que l'intellect ne connoît les êtres individuels qu'au moyen des espèces intelligibles. Ce sont là deux magnifiques restrictions que saint Thomas met à l'intelligence humaine; et rien encore une fois ne nous donne une plus haute idée de sa grandeur et même de sa puissance, que la double incapacité dont il la frappe!

---

indirectè autem ab intellectu : rationes autem universales et necessariæ contingentium cognoscuntur per intellectum. Unde, si attendantur rationes universales sensibilium, omnes scientiæ sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsæ res, sic quædam scientia est de necessariis, quædam verò de contingentibus.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm intellectus noster cognoscat futura.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus noster cognoscat futura. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles quæ abstrahunt ab *hic* et *nunc*, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere præsentia. Ergo potest cognoscere futura.

2. Præterea, homo, quando alienatur à sensibus, aliqua futura cognoscere potest; ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur à sensibus, magis viget intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

3. Præterea, cognitio intellectiva hominis efficacior est quàm cognitio quæcumque brutorum animalium. Sed quædam animalia sunt quæ cognoscunt quædam futura : sicut corniculæ frequenter crocitantes significant pluviam mox

(1) De his etiam suprà, qu. 14, art. 13, et qu. 57, art. 3; et 2, 2, qu. 95, art. 1; ut et I. *Sent.*, dist. 38, art. 5; et II. *Sent.*, dist. 7, qu. 1, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. I, cap. 67; et qu. 8, de verit., art. 12; et qu. 16, de malo, art. 7; et *Opusc.*, III, cap. 135 et 136.

leurs cris redoublés, annoncent l'approche de la pluie. Donc, à beaucoup plus forte raison, l'intellect humain peut-il connoître les choses futures.

Mais le contraire résulte de ces mots de l'Ecriture, *Eccli.*, VIII : « L'homme est plongé dans une grande affliction, il ignore les choses passées et n'a aucun moyen de connoître l'avenir. »

(Conclusion. — Les choses futures, en tant qu'elles tombent sous les conditions du temps, ne sont pas connues par notre intellect, puisqu'elles forment autant d'êtres particuliers ; nous ne pouvons en avoir qu'une certaine connoissance réflexe ; mais en tant que les choses futures ont une raison d'être universelle, notre intellect peut les connoître directement, puisqu'il connoît l'universel.)

Touchant la connoissance des choses futures, il faut poser la même distinction que nous avons établie touchant la connoissance des choses contingentes. Les choses futures, en effet, constituent des êtres particuliers en tant qu'elles sont soumises aux conditions du temps ; et notre intellect ne connoît ce genre d'êtres que par réflexion, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Mais les raisons des choses futures peuvent être universelles, et par là même accessibles à notre intellect ; nous pouvons donc en avoir la connoissance. Quand il s'agit, toutefois en général, de la connoissance de l'avenir, il faut dire que les choses à venir peuvent être connues de deux manières : ou bien en elles-mêmes, ou bien dans leurs causes. En elles-mêmes, les choses futures ne peuvent être connues que de Dieu, à qui elles sont constamment présentes, quoiqu'elles soient futures par rapport au cours ordinaire des choses ; car l'intuition éternelle de Dieu embrasse le temps dans son cours tout entier, comme nous l'avons dit en traitant de la science divine. Mais dans leurs causes, elles peuvent aussi être connues de nous. Et d'abord si elles ont des causes telles qu'elles en soient la conséquence nécessaire, nous les connoissons d'une certitude

---

futuram (1). Ergo multò magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

Sed contrà est, quod dicitur *Eccli.*, VIII : « Multa hominis afflictio, quia ignorat præterita, et futura nullo potest scire nuntio. »

(Conclusio. — Ipsa futura, prout sub tempore cadunt, non intelligit intellectus noster, nisi secundum reflexionem, cùm sint singularia ; prout verò rationes futurorum sunt universales, ea directè intellectus ut universalia cognoscit.)

Respondeo dicendum, quòd de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est sicut de cognitione contingentium. Nam ipsa futura, ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quæ intellectus humanus non cognoscit, nisi per reflexionem, ut suprà dictum est (art. 1). Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles ; et de iis potest esse scientia. Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quòd futura dupliciter cognosci possunt. Uno modo, in seipsis ; alio modo, in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi à Deo, cui sunt præsentia, etiam dum in cursu rerum sunt futura, in quantum ejus æternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut suprà dictum est (qu. 14, art. 13), cùm de Dei scientia ageretur. Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam à nobis. Et si quidem in suis causis sint, ut ex quibus ex necessitate

(1) Juxta Virgilianum illud lib. I. *Georgic.* : *Tum plenâ cornix pluviam vocat improba voce.* Indicat et Plinius lib. XVIII *Naturalis historiæ*, cap. 35, prope finem ; ubi varia quoque animalia quæ similiter vel pluviam, vel tempestatem, vel alios eventus præsagiant, recenset.

scientifique; comme l'astronome connoît d'avance l'éclipse qui doit arriver. Si leurs causes sont uniquement de nature à les produire le plus souvent, elles peuvent encore être connues sans doute, mais par une conjecture plus ou moins probable, suivant que les causes sont plus ou moins aptes à produire de tels effets.

Je réponds aux arguments : 1° Il est question ici de la connoissance qui s'acquiert par les causes rationnelles des choses; et de la sorte les choses futures peuvent être connues par le rapport qui existe entre la cause et l'effet.

2° Saint Augustin s'exprime ainsi, *Confess.*, XII : « L'ame a une certaine force qui tient du destin, de telle sorte que par sa nature elle peut connoître les choses à venir. » Ce qui veut dire que lorsqu'elle se détache des sens corporels et qu'elle revient en quelque sorte à elle-même, elle participe à la connoissance de l'avenir. Cette opinion seroit raisonnable sans doute si l'on admettoit que l'ame reçoit la connoissance des choses par la communication des idées, suivant l'opinion des platoniciens; car l'ame connoîtroit ainsi par sa nature les causes universelles de tous les effets, le corps seul feroit obstacle à cette connoissance; d'où il suivroit logiquement que l'ame connoîtroit les choses futures en s'isolant des sens corporels. Mais comme cette manière de connoître n'est pas conforme à la nature de notre intellect, qui doit bien plutôt recevoir la connoissance par le moyen des sens, il n'est pas naturel à notre ame de connoître les choses futures en s'isolant des sens; elle ne peut les connoître que par l'impression de certaines causes supérieures, spirituelles ou corporelles. D'abord par l'impression des causes spirituelles, comme, par exemple,

---

proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiæ; sicut astrologus præcognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis, ut ab eis proveniant ut in pluribus; sic cognosci possunt per quamdam conjecturam, vel magis, vel minus certam, secundum quod causæ sunt, vel magis, vel minus inclinatæ ad effectus.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit de cognitione quæ fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt secundum modum ordinis effectus ad causam.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XII. *Confess.* (1) : « Anima habet quamdam vim sortis, ut ex sui natura possit futura cognoscere; » et ideo quando retrahitur à corporis sensibus, et quodammodo revertitur ad seipsam, sit particeps notitiæ futurorum. Et hæc quidem opinio rationabilis esset, si poneremus quòd anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonici posuerunt; quia sic anima ex sui natura cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impediretur per corpus; unde quando à corporis sensibus abstrahitur, futura cognosceret. Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem à sensibus accipiat; ideo non est secundum naturam animæ quòd futura cognoscat cum à sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum, spiritualium et corporalium. Spiritualium qui-

(1) Ut ex lib. XII priùs et impressa omnia et gothica et manuscripta ipsa prænotabant in textu, nec ad marginem indicem ullum adjungebant; ut nec omnino ibi quidquam occurrit huc pertinens. An fortè XII confusè scriptum pro VII? Sic enim solùm lib. VII, cap. 6, æquivalenter saltem, ut à Vindiciano, acuto sene, ac Nebridio, mirabilis animæ adolescente, inculcatum usurpat, *conjecturas hominum sæpe habere vim sortis, et (multa dicendo) dici pleraque ventura nescientibus eis qui dicerent, etc.* Quod ad fallaces Mathematicorum divinationes rejiciendas et impia deliramenta explodenda sic urget.

quand notre intellect est illuminé par la puissance divine et le ministère des anges, et que certaines images propres à lui faire connoître l'avenir sont ainsi produites en lui; ou bien encore quand, par l'opération des démons, notre imagination est ainsi affectée qu'elle nous donne comme un signe des choses futures que les démons peuvent connoître, comme nous l'avons expliqué plus haut dans la question soixante-quinzième. Or il est vrai que l'ame humaine est plus apte à recevoir ces sortes d'impressions des causes spirituelles quand elle s'isole des sens, puisque par là elle se rapproche des substances immatérielles et s'affranchit davantage des inquiétudes du dehors. Cela peut venir aussi d'une impression produite par des causes corporelles, mais supérieures. Il est évident, en effet, que les corps supérieurs exercent leur influence sur les corps inférieurs; d'où il suit que, les forces sensitives étant les actes des organes corporels, de l'impression produite par les corps célestes doit nécessairement résulter une modification dans nos sens. Et les corps célestes étant la cause de bien des choses futures, peuvent par là même produire dans notre imagination certains signes propres à nous faire entrevoir l'avenir. Or ces signes sont perçus pendant la nuit et dans le sommeil plus aisément que pendant le jour et quand on veille; car, comme il est dit, *De somno et vigil.*, « les impressions qui nous viennent du jour se dissipent plus vite. L'air est moins agité pendant la nuit, par la raison que les nuits sont plus silencieuses; elles produisent donc une plus grande sensation dans notre corps pendant que nous sommes dans le sommeil, parce que les légers mouvements intérieurs sont mieux ressentis par un homme qui dort que par celui qui veille. Et c'est de ces mouvements que résultent les images à l'aide desquelles l'on peut entrevoir les choses futures (1). »

3° Chez les animaux il n'y a rien de supérieur à la faculté de recevoir

(1) Les opinions émises ou rapportées par saint Thomas, en particulier dans la réponse aux objections, ne sont pas toutes, il faut le reconnoître, d'une égale autorité. Mais il pose dans le corps de cet article des principes et des distinctions qui sont le résumé de la plus saine

---

dem, sicut cum virtute divina, ministerio angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem dæmonum fit aliqua commotio in phantasia, ad præsignandum aliqua futura quæ dæmones cognoscunt, ut suprà dictum est (qu. 75, art. 13). Hujusmodi autem impressiones spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere cùm à sensibus alienatur, quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus, et magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim, quòd corpora superiora imprimunt in corpora inferiora; unde cum vires sensitivæ sint actus corporalium organorum, consequens est quod ex impressione cœlestium corporum, immutetur quodammodo phantasia. Unde cùm cœlestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorumdam futurorum. Hæc autem signa magis percipiuntur in nocte, et à dormientibus, quàm de die, et à vigilantibus; quia, ut dicitur in libro *De somn. et vigil.*: « Quæ deferuntur de die, dissolvuntur magis. Plus est enim sine turbatione aer noctis, eo quod silentiores sunt noctes; et in corpore faciunt sensum, propter somnum, quia parvi motus interiores magis sentiuntur à dormientibus quàm à vigilantibus. Hi verò motus faciunt phantasmata ex quibus prævidentur futura. »

Ad tertium dicendum, quòd animalia bruta non habent aliquid suprà phantasiam quod ordi-

les images et qui soit propre à les coordonner, tandis que chez l'homme il y a la raison; aussi la fantaisie ou imagination des animaux est-elle entièrement soumise à l'impression des corps célestes. Et voilà pourquoi de tels mouvements chez les animaux privés de raison peuvent mieux faire connoître les choses futures, comme la pluie, le beau temps, etc., que ne le peuvent les mouvements de l'homme, puisqu'il obéit aux lumières de sa raison. C'est ce qui fait dire au Philosophe, *De somno et vigil.* : « Les hommes les plus dénués de prudence sont souvent les plus prévoyants de tous; car leur intelligence étant exempte de préoccupations, se trouvant en quelque sorte vide et libre de tout, est plus aisément mue par certaines impressions. »

QUESTION LXXXVII.

Comment l'ame intellective se connoît elle-même et connoît les choses qui sont en elle.

Nous avons donc à considérer la connoissance que l'ame intellective a d'elle-même et des choses qui sont en elle. Ici quatre questions se présentent : 1° L'ame intellective se connoît-elle elle-même par son essence? 2° Comment connoît-elle les habitudes qu'elle a? 3° Comment l'intellect connoît-il son propre acte? 4° Comment connoît-il l'acte de la volonté?

philosophie sur ces difficiles matières, et dont l'application a souvent été faite aux preuves de la religion tirées des prophéties, soit par les théologiens modernes, soit par les apologistes de tous les temps.

---

net phantasmata, sicut homines habent rationem; et ideo phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem cœlestem. Et ideo ex motibus hujusmodi animalium magis possunt cognosci quædam futura (ut pluvia, et hujusmodi) quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde Philosophus dicit in libro *De somn. et vigil.*, quòd « quidam imprudentissimi sunt maximè prævidentes; nam intelligentia horum non est curis affecta, sed tanquam deserta, et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur. »

QUÆSTIO LXXXVII.

Quomodo anima intellectiva seipsam, et ea quæ sunt in ipsa, cognoscat, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea quæ in se sunt.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm cognoscat seipsam per suam essentiam. 2° Quomodo cognoscat habitus in se existentes. 3° Quomodo intellectus cognoscat proprium actum. 4° Quomodo cognoscat actum voluntatis.

ARTICLE I.

L'ame intellective se connoît-elle par sa propre essence ?

Il paroît que l'ame intellective se connoît par sa propre essence. 1° Saint Augustin dit, *De Trin.*, IX, 3 : « L'ame se connoît elle-même par elle-même, à cause de son immatérialité. »

2° L'ange et l'ame humaine se réunissent dans un même genre, celui de la substance intellectuelle. Or l'ange se connoît lui-même par sa propre substance. Donc l'ame humaine se connoît de la même manière.

3° Dans les êtres exempts de matières, ce qui connoît est la même chose que ce qui est connu, comme il est dit, *De anima*, III. Or l'ame humaine est exempte de matière, puisqu'elle n'est pas l'acte d'un corps, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Donc, dans l'ame humaine, ce qui connoît est la même chose que ce qui est connu. Donc l'ame humaine se connoît par sa propre essence.

Mais le contraire se trouve exprimé, *De anima*, III, où il est dit : « L'intellect se connoît lui-même de la même manière qu'il connoît les autres choses. » Or il ne connoît pas les autres choses par leur essence, mais bien par leurs images. Donc il ne se connoît pas lui-même par son essence.

(Conclusion. — L'intellect humain n'étant, dans l'ordre des choses intelligibles, qu'un être en puissance, ne se connoît pas lui-même par son essence; il se connoît par l'acte de l'intellect agent, qui abstrait des choses sensibles les espèces intelligibles.)

Une chose n'est intelligible ou ne peut être connue qu'en tant qu'elle est en acte, et non en tant qu'elle est en puissance, suivant qu'il est dit, *Métaph.*, IX; car une chose qui tombe sous notre connoissance n'est

---

ARTICULUS I.

Utrùm anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. Dicit enim Augustinus, IX. *De Trin.* (cap. 3), quòd « mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea. »

2. Præterea, angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiæ. Sed angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

3. Præterea, in his quæ sunt sine materia, idem est *intellectus* et *quod intelligitur*, ut dicitur III. *De anima*. Sed mens humana est sine materia; non enim est actus corporis alicujus, ut suprà dictum est. Ergo in mente humana est idem *intellectus*, et *quod intelligitur*. Ergo intelligit se per essentiam suam.

Sed contra est, quod dicitur in III. *De anima*, quòd « intellectus intelligit seipsum, sicut et alia. » Sed alia non intelligit per essentiam eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

(Conclusio. — Intellectus humanus, cùm se habeat in genere rerum intelligibilium, ut ens in potentia tantùm, non cognoscit seipsum per suam essentiam, sed per actum quo intellectus agens abstrahit à sensibilibus species intelligibiles.)

Respondeo dicendum, quòd unumquodque cognoscibile est secundùm quod est in actu, non secundùm quod est in potentia, ut dicitur in IX. *Metaphys.* (text. 20); sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit,

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. II, cap. 96, ut et lib. III, cap. 35; et qu. 8, de verit., art. 6; et in lib. II *De anima*, lect. 6; et in lib. III, lect. 8.

réelle et vraie que parce qu'elle est en acte. Et cela se voit clairement dans les choses sensibles; car la vue ne perçoit pas un objet coloré en puissance, elle ne perçoit qu'un objet coloré en acte; il en est de même de l'intellect. Il est évident, en effet, que dans sa perception des choses matérielles, il ne connoît que celles qui sont en acte; et voilà pourquoi il ne connoît la matière première que dans son rapport avec la forme, comme le dit Aristote, *Physic.*, I, 69. De même, dans les substances immatérielles, ce que chacune d'elles est par son essence, sous le rapport de l'acte, c'est-à-dire quant à son existence actuelle, elle l'est également comme être essentiellement intelligible. Or l'essence de Dieu, qui est un acte pur et parfait, est simplement et parfaitement intelligible par lui-même. Et voilà pourquoi Dieu non-seulement se connoît lui-même, mais encore connoît toutes choses par son essence. L'essence de l'ange est bien sans doute dans l'ordre des choses intelligibles comme acte, mais non comme acte pur et complet. Aussi l'ange ne se connoît-il pas complètement par son essence; et quoiqu'il se connoisse lui-même de cette manière, il ne peut pas de même connoître les autres choses en dehors de lui; ces choses, il ne les connoît que par leurs espèces. L'intellect humain rentre dans l'ordre des choses intelligibles comme être en puissance seulement (1), de la même manière que la matière première rentre dans l'ordre des choses sensibles; ce qui fait qu'il est nommé possible sous ce

(1) Il importe plus que jamais de bien comprendre ici la valeur des mots, pour ne pas faire dire à saint Thomas ce qui est aussi loin de sa pensée, que de la vérité même. En disant que notre intellect n'est *intelligible* qu'en puissance, il entend que notre intellect n'entre pas en rapport avec lui-même, ne se connoît pas lui-même, directement, immédiatement et par sa propre essence, comme le font l'intellect angélique et surtout l'intellect divin. Mais il prouve en même temps, comme on le voit, que notre intellect parvient à se connoître par ses actes et ses habitudes, puis encore en ramenant pour ainsi dire sur lui-même les lumières qui lui viennent du dehors. Toute cette théorie sur la manière dont l'ame se connoît elle-même, très-remarquable à plusieurs égards, doit être l'objet d'une étude attentive et réfléchie. En tenant sévèrement l'ame humaine dans la sphère propre de son action, en délimitant ensuite avec tant de précision le mode même de cette action, en lui assignant en un mot le rang qui lui appartient réellement dans l'ordre des intelligences, sans l'exalter et sans la déprimer, le docteur angélique fait de la métaphysique le plus puissant auxiliaire de la morale et de la religion.

---

prout actu est. Et hoc quidem manifestè apparet in rebus sensibilibus; non enim visus percipit coloratum in potentia, sed solùm coloratum in actu; et similiter intellectus. Manifestum est enim quòd in quantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu; et inde est quòd non cognoscit materiam primam, nisi secundùm proportionem ad formam, ut dicitur in I. *Physic.* Unde et in substantiis immaterialibus, secundùm quòd unaquæque earum se habet ad hoc quòd sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quòd sit per suam essentiam intelligibilis. Essentia igitur Dei, quæ est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfectè secundùm seipsam intelligibilis. Unde Deus per suam essentiam non solùm seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus neque completus. Unde ejus *intelligere* non completur per essentiam suam; etsi enim per essentiam suam se intelligat angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere, sed cognoscit alia à se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium, ut ens in potentia tantùm, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilium; unde *possibilis*

rapport. Considéré par conséquent dans son essence, il est sans doute une puissance intelligente; il a de lui-même la faculté de connoître, mais non la propriété d'être connu, si ce n'est autant qu'il est en acte. C'est dans ce sens que les platoniciens mettoient l'ordre des êtres intelligibles au-dessus de l'ordre des intellects, par la raison que l'intellect ne connoît ou n'entre en acte que par une participation de l'intelligible; et l'être qui participe est inférieur, selon eux, à l'être dont il participe. Si donc l'intellect humain passoit de la puissance à l'acte par la participation des formes intelligibles séparées, suivant la doctrine des platoniciens, ce seroit par cette participation des choses incorporelles que l'intellect humain se connoîtroit lui-même. Mais comme il est dans la nature de notre intellect, d'après les conditions de la vie présente, qu'il soit obligé de recourir aux images sensibles et matérielles, ainsi que nous l'avons démontré plus haut, il en résulte que notre intellect doit se connoître lui-même de la même manière qu'il est mis en acte par les espèces que la lumière de l'intellect agent abstrait des choses sensibles; ce qui se confond avec l'acte même des choses intelligibles, en sorte que l'intellect possible ne connoît que par leur moyen. Ce n'est donc pas par son essence, mais c'est par son acte propre que notre intellect se connoît lui-même. Et cela de deux manières. D'abord d'une manière particulière, dans ce sens que Socrate ou Platon connoît qu'il a une ame intellective, par la raison qu'il trouve en lui l'exercice d'une intelligence. Puis d'une manière universelle, quand nous considérons la nature de l'ame humaine d'après l'acte de son intelligence. Il est vrai toutefois que la rectitude et l'efficacité de cette connoissance que nous avons de la nature de l'ame, nous vient par une sorte d'émanation de la vérité divine dans notre intellect, puisque c'est dans la vérité divine que se trouvent les causes rationnelles de toutes les choses, ainsi que nous l'avons également expliqué dans une question précédente. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *De*

---

nominatur. Sic igitur, in sua essentia consideratus, se habet ut potentia intelligens; unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundùm id quod fit actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum, quia intellectus non intelligit, nisi per participationem intelligibilis; participans autem est infra participatum, secundùm eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt, per hujusmodi participationem rerum incorporearum, intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro secundùm statum præsentis vitæ, quòd ad materialia et sensibilia respiciat, sicut suprà dictum est, consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundùm quòd fit actu per species à sensibilibus abstractas per lumen intellectùs agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium; et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster. Et hoc dupliciter: uno quidem modo particulariter, secundùm quòd Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quòd percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundùm quòd naturam humanæ mentis ex actu intellectùs consideramus. Sed verum est quòd judicium et efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animæ cognoscimus, competit nobis secundùm derivationem luminis intellectùs nostri à veritate divina, in qua rationes omnium rerum conti-

Trin., IX, 6 : « Nous contemplons l'inviolable Vérité, et c'est par elle que nous pouvons définir exactement, non ce qu'est en réalité l'ame de chaque homme, mais bien ce qu'elle doit être d'après les raisons éternelles. » Il est une différence à remarquer entre ces deux sortes de connoissances. A la première suffit la présence même de l'ame qui en est l'objet, et qui est aussi le principe de l'acte par lequel l'ame se connoît elle-même. C'est pour cela que l'ame est dite se connoître par sa présence. Pour la seconde de ces connoissances, il ne suffit pas de la présence de l'ame, il y faut encore une recherche attentive et pénétrante. Voilà pourquoi beaucoup ignorent la nature de l'ame, et beaucoup d'autres sont tombés à cet égard dans de graves erreurs. En parlant de cette recherche qui a pour objet la connoissance de l'ame, saint Augustin dit, *De Trin.*, X, 9 : « L'ame doit se chercher elle-même, non comme on cherche un absent, pour le voir, mais comme on observe un homme présent, pour le connoître ; » c'est-à-dire, pour discerner ce qui le distingue des autres êtres. Et c'est là connoître ce qu'il est, sa nature véritable.

Je réponds aux arguments : 1° L'ame se connoît sans doute elle-même et par elle-même, puisqu'enfin elle parvient réellement à se connoître, mais c'est toujours par son acte qu'elle se connoît. Si elle se connoît, en effet, c'est qu'elle s'aime elle-même, comme l'ajoute saint Augustin. Un chose peut être dite *connue de soi*, sous un double rapport : ou bien parce qu'on ne peut en acquérir la connoissance par le moyen d'aucune autre chose, et c'est ainsi que les premiers principes sont connus de soi; ou bien parce que cette chose ne peut être connue par accident, et c'est ainsi que la couleur est visible de soi et la substance par accident.

2° L'essence de l'ange rentre, comme acte, dans l'ordre des choses in-

---

nentur, sicut suprà dictum est. Unde Augustinus dicit in lib. IX. *De Trin.* (cap. 6) : « Intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfectè quantum possumus diffinimus non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat. » Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actùs, ex quo mens percipit seipsam. Et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam, non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animæ ignorant, et multi etiam circa naturam animæ erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, X. *De Trin.* (cap. 9), de tali inquisitione mentis : « Non velut absentem se quærat mens cernere, sed præsentem quærat discernere (1), » id est, cognoscere differentiam suam ab aliis rebus; quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.

Ad primum ergo dicendum, quòd mens seipsam per se novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licèt per suum actum. Ipsa enim est quæ cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur (2). Potest enim aliquid dici *per se notum* dupliciter : vel quia per nihil aliud in ejus notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia *per se nota;* vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

Ad secundum dicendum, quòd essentia an-

(1) Vel sicut est in Augustini textu, *sed præsentem se curet discernere;* quod significantius est : quamvis cùm nemo quærat sine cura, sensus in idem redit.

(2) Putà sic : *Mens amare seipsam non potest, nisi etiam se noverit : nam quomodo amat quod nescit? Aut si quispiam dicat ex notitia generali vel speciali mentem credere se esse*

telligibles; et c'est pour cela qu'elle est à la fois sujet et objet de la connoissance. C'est ce qui fait aussi que l'ange perçoit son essence par elle-même, tandis que l'intellect humain ne le peut pas; car, ou bien il est absolument en puissance par rapport aux choses intelligibles, comme l'intellect possible l'est toujours; ou bien il est l'acte même de ces choses intelligibles qui sont abstraites des images matérielles, et c'est l'intellect agent.

3° La parole citée du Philosophe est universellement vraie dans tout intellect. En effet, de même que le sens en acte devient le sensible en acte à cause de la ressemblance ou de l'image reçue de l'objet sensible, laquelle est la forme du sens en acte; de même l'intellect en acte est l'objet même connu en acte, à cause de la ressemblance de cet objet, laquelle est la forme d'un intellect en acte. Voilà pourquoi l'intellect humain, qui est mis en acte par l'espèce de la chose connue, est connu lui-même, au moyen de cette espèce connue, comme par sa propre forme (1). Quand on dit par conséquent que « dans les choses exemptes de matière, le sujet se confond avec l'objet de la connoissance, » c'est comme si l'on disoit que, « dans les choses connues en acte, l'être qui connoît est identique avec celui qui est connu; » car c'est parce qu'elle est exempte de matière, qu'une chose est connue en acte. Mais ici il y a une différence à remarquer : il est des essences qui n'ont point de matière, telles que les substances séparées, désignées sous le nom d'anges, et dont chacune est à la fois objet et sujet de la connoissance; il en est au contraire dont les essences ne sont pas exemptes de matière, et dont les images, perçues par

(1) L'intellect humain comme principe actif, ou bien *l'intellect agent* est apte à faire toutes choses; et comme principe passif, ou bien *intellect possible*, il est apte à devenir toutes choses, avoit dit Aristote, et après lui saint Thomas. On voit ici une application de cette sorte d'axiôme; car cette proposition est regardée comme telle dans la philosophie péripatéticienne. Voilà pourquoi la forme de l'objet connu en acte devient celle du sujet qui le connoît, et réciproquement. Pour s'expliquer le raisonnement assez difficile du reste, développé dans cette réponse, le lecteur pourra l'appliquer immédiatement à un objet quelconque. En prenant un terme de comparaison, comme l'on dit, il se rendra pleinement compte de la pensée de l'auteur dans ce passage.

---

geli est sicut actus in genere intelligibilium; et ideo se habet et ut *intellectus* et ut *intellectum*. Unde angelus suam essentiam per seipsum apprehendit, non autem intellectus humanus, qui vel est omnino in potentia respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quæ abstrahuntur à phantasmatibus, sicut intellectus agens.

Ad tertium dicendum, quòd verbum illud Philosophi universaliter verum est in omnj intellectu. Sicut enim sensus in actu est *sensibile* in actu, propter similitudinem sensibilis, quæ est forma sensûs in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu, propter similitudinem rei intellectæ, quæ est forma intellectûs in actu. Et ideo intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectæ, per ēamdem speciem intelligitur, sicut per formam suam. Idem autem est dicere, quòd « in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, » ac si diceretur, quòd « in his quæ sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur. » Per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materia. Sed in hoc est differentia, quia quorumdam essentiæ sunt sine materia, sicut substantiæ separatæ, quas

talem quales alias experta est, et ideo amare seipsam, insipientissimè loquitur. Unde enim mens aliquam mentem novit, si se non novit?

abstraction, sont seules exemptes de matière. C'est ce qui fait dire au Commentateur, *De anima*, III, 15, Qu'une proposition déduite n'a de vérité que dans les substances séparées; car c'est en elles que se réalise en quelque sorte ce qui ne se réalise pas ailleurs, comme nous l'avons déjà dit.

ARTICLE II.

Notre intellect connoit-il les habitudes de l'ame par leur essence?

Il paroît que notre intellect connoît les habitudes de l'ame par leur essence. Saint Augustin dit, *De Trin.*, XIII, 1 : « La foi n'est pas aperçue dans un cœur où elle est, de la même manière que l'ame d'un autre homme est aperçue par les mouvements de son corps; la foi est saisie par une science très-certaine et proclamée par la conscience. » La même raison s'applique aux autres habitudes de l'ame. Donc les habitudes de l'ame ne se font pas connoître par leurs actes, mais bien par elles-mêmes.

2° Les choses matérielles qui se trouvent hors de l'ame sont connues, en ce que leurs images sont présentes à l'ame; ce qui fait dire que ces choses sont connues par leurs images. Or les habitudes de l'ame sont présentes à l'ame par leur essence. Donc c'est par leur essence qu'elles sont connues.

3° « Ce qui fait qu'une chose est telle est lui-même tel à plus forte raison. » Or les autres choses sont connues de l'ame par les habitudes et les espèces intelligibles. Donc, à plus forte raison, ces espèces et ces habitudes sont-elles connues de l'ame par elles-mêmes.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire : Les habitudes, en effet, sont les principes des actes aussi bien que les puissances. Or, comme il est dit,

---

angelos dicimus, quarum unaquæque et est intellecta et est intelligens. Sed quædam res sunt quarum essentiæ non sunt sine materia, sed solùm similitudines ab eis abstractæ. Unde et Commentator dicit in III. *De anima* (text. 15), quòd propositio inducta non habet veritatem, nisi in substantiis separatis. Verificatur enim quodammodo in eis, quod non verificatur in aliis, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrùm intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum. Dicit enim Augustinus, XIII. *De Trin.* (cap. 1) : « Non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur, sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia. » Et eadem ratio est de aliis habitibus animæ. Ergo habitus animæ non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

2. Præterea, res materiales quæ sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quòd similitudines earum (2) sunt præsentialiter in anima; et ideo dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animæ præsentialiter per suam essentiam sunt in anima. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

3. Præterea, « propter quod unumquodque tale, et illud magis. » Sed res aliæ cognoscuntur ab anima propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis, per seipsa, ab anima cognoscuntur.

Sed contra : habitus sunt principia actuum, sicut et potentiæ. Sed sicut dicitur in II. *De anima*, « priores potentiis secundùm rationem

(1) De his etiam 1, 2, qu. 49, art. 2; et 2, 2, qu. 4, art. 1; ut et III. *Sent.*, dist. 23, qu. 1, art. 2; et qu. 10, de verit., art. 19; et *Quodlib.* VIII, art. 4.

(2) Sive species quæ ab illis per intellectum abstrahuntur.

De anima, II : « Les actes et les opérations précèdent rationnellement les puissances. » Donc ils précèdent également les habitudes. Donc les habitudes sont connues au moyen des actes, aussi bien que les puissances.

(CONCLUSION. — L'habitude n'étant pas l'acte, mais une sorte de terme moyen entre la puissance et l'acte, rien ne pouvant en outre être connu s'il n'est en acte, il faut nécessairement que l'habitude soit connue par son acte, et non par elle-même.)

L'habitude est en quelque sorte un terme moyen entre la puissance pure et l'acte pur. Or nous avons déjà dit qu'une chose ne peut être connue qu'autant qu'elle est en acte. En tant donc que l'habitude s'éloigne de l'acte parfait, il lui manque quelque chose pour qu'elle puisse être connue de soi; il faut nécessairement dès-lors qu'elle soit connue par son acte, soit qu'un homme perçoive qu'il possède un habitude, par la raison qu'il produit l'acte propre de cette habitude, soit qu'il recherche la nature et la raison d'être de cette habitude dans l'étude même de l'acte. La première de ces connoissances s'obtient par la présence même de l'habitude dans l'ame; car c'est parce que cette habitude est présente qu'elle produit l'acte dans lequel on la perçoit. La seconde connoissance s'obtient par l'étude réfléchie de l'habitude, dans le sens que nous l'avons déjà dit de l'ame dans l'article précédent.

Je réponds aux arguments : 1° Quoique la foi ne soit pas connue par des actes extérieurs et corporels, elle se révèle néanmoins à celui en qui elle réside par les actes intérieurs du cœur; car nul ne sait qu'il a la foi que parce qu'il en perçoit en lui-même les actes.

2° Les habitudes sont présentes à notre intellect non comme objets de cet intellect, car, ainsi que nous l'avons dit plus haut, l'objet de l'intellect, dans les conditions de la vie présente, est la nature même des choses matérielles, mais comme les moyens qui font que notre intellect est en acte.

---

actus et operationes sunt. » Ergo eadem ratione sunt priores habitibus; et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiæ.

(CONCLUSIO. — Cùm habitus non sit actus, sed medium inter potentiam et actum, nihil autem cognoscatur nisi secundùm quòd est actu, oportet habitum, non per seipsum, sed per actum suum cognosci.)

Respondeo dicendum, quòd habitus quodammodo est medium inter potentiam puram et purum actum. Jam autem dictum est (qu. 1), quòd nihil cognoscitur, nisi secundùm quòd est actu. Sic ergo in quantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc ut sit per seipsum cognoscibilis; sed necesse est quòd per actum suum cognoscatur, sive dum aliquis percipit se habere habitum per hoc quòd percipit se producere actum proprium illius habitûs, sive dum aliquis inquirit naturam et rationem habitûs ex consideratione actûs. Et prima quidem cognitio habitûs fit per ipsam præsentiam habitûs, quia ex hoc ipso quòd est præsens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitûs fit per studiosam inquisitionem, sicut suprà dictum est de mente (art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc quòd se credere percipit.

Ad secundum dicendum, quòd habitus sunt præsentes in intellectu nostro, non sicut objecta intellectûs, quia objectum intellectûs nostri, secundùm statum præsentis vitæ, est natura rei materialis, ut suprà dictum est : sed sunt præsentes in intellectu, ut quibus intellectus intelligit.

3° Ce principe, « ce qui fait qu'une chose est telle, doit être tel à plus forte raison, » n'est vrai qu'en s'appliquant à des choses du même ordre, à des choses par exemple qui rentrent dans un même genre de causalité. Ainsi quand on dit que la santé est désirable par rapport à la vie, il s'ensuit que la vie est encore plus désirable que la santé. Ce principe n'est plus vrai quand on l'applique à des choses d'un ordre différent. Si l'on disoit, par exemple, que la santé est désirable par rapport à la médecine, il ne s'ensuivroit certes pas que la médecine est plus désirable; car la santé rentre dans l'ordre des fins, tandis que la médecine est dans l'ordre des causes efficientes. Ainsi donc si nous prenons deux choses dont l'une et l'autre rentrent de soi dans l'odre des objets de la connoissance, celle par laquelle l'autre est connue sera plus connue que celle-ci, comme par exemple les principes dans un argument. Mais l'habitude n'est pas dans l'ordre des objets, du moins en tant qu'habitude; car ce n'est pas pour l'habitude en tant qu'objet de la connoissance que certaines choses sont connues, l'habitude est la disposition ou la forme par laquelle on connoît. Et voilà pourquoi la raison alléguée est ici sans valeur.

ARTICLE III.

L'intellect connoît-il son propre acte?

Il paroît que l'intellect ne connoît pas son propre acte. 1° Cela seul est connu, à proprement parler, qui est l'objet de la faculté de connoître. Or l'acte diffère de l'objet. Donc l'intellect ne connoît pas son acte.

2° Tout ce qui est connu ne l'est que par un certain acte. Si donc l'intellect connoît son acte, il le connoît par un autre acte, et celui-ci par un autre encore; ce qui est entrer dans une série infinie, c'est-à-dire dans l'impossible.

Ad tertium dicendum, quòd cùm dicitur : « Propter quòd unumquodque, illud magis, » veritatem habet, si intelligatur in his quæ sunt unius ordinis, putà in uno genere causæ. Putà, si dicatur quòd sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur quòd vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quæ sunt diversorum ordinum, non habet veritatem. Ut si dicatur quòd sanitas est desiderabilis propter medicinam, non ideo sequitur quòd medicina sit magis desiderabilis; quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur, si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine objectorum cognitionis, illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine objectorum, in quantum est habitus, nec propter habitum aliqua cognoscuntur sicut propter objectum cognitum, sed sicut propter dispositionem vel formam, qua cognoscens cognoscit. Et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS III.

Utrùm intellectus cognoscat proprium actum.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd intellectus noster non cognoscat proprium actum. Illud enim propriè cognoscitur, quod est objectum cognoscitivæ virtutis. Sed actus differt ab objecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. Præterea, quicquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum, et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum : quod videtur impossibile.

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. II, cap. 75.

3° Ce que le sens est par rapport à son acte, l'intellect l'est par rapport au sien. Or un sens particulier ne sent pas son acte ; cela appartient au sens commun, comme il est dit, *De anima*. Donc, de la même manière, l'intellect ne connoît pas son acte.

Mais le contraire est ainsi formulé par saint Augustin, *De Trin.*, X, 1 : « Je connois que je connois. »

(Conclusion. — L'intellect étant en acte par la connoissance, la première chose qu'il doit connoître ou percevoir, c'est sa connoissance même ; mais cette connoissance n'est pas perçue de la même manière chez tous les individus.)

Comme nous l'avons déjà dit dans les deux premiers articles de cette même question, « une chose est connue dans la mesure de son acte. » Or le dernier perfectionnement de l'intellect consiste dans son opération ; car ce n'est pas ici une action qui ait pour but un objet étranger et dont la perfection consiste dans cette œuvre extérieure, comme par exemple dans la construction d'un édifice ; c'est une action qui reste dans celui qui l'accomplit, comme sa perfection et son acte, ainsi que le dit le Philosophe, *Métaph.*, IX. Donc la première chose connue touchant l'intellect, c'est qu'il connoît ou perçoit. Mais sous ce rapport il y a des différences à établir suivant les diverses sortes d'intellects. Il est un intellect, à savoir l'intellect divin, qui est lui-même sa propre connoissance ; ainsi en Dieu connoître qu'il connoît, c'est connoître sa propre essence, son essence étant son intelligence même. Il est un autre intellect, à savoir l'intellect angélique, qui n'est pas lui-même sa propre connoissance, dans le sens que nous venons de dire, mais dont l'essence néanmoins est le premier objet de sa connoissance ; aussi quoique nous distinguions dans l'ange, la connoissance de son essence et celle de son acte intellectuel, c'est d'un seul et même acte qu'il a cette double connoissance ; car pour lui connoître son essence, c'est la perfection même de cette essence, et c'est d'un

---

3. Præterea, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur in lib. *De anima*. Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, X. *De Trin.* (cap. 1) : « Intelligo me intelligere. »

(Conclusio. — Cùm ipso *intelligere* intellectus sit in actu, primum quod intelligitur ab intellectu, est ipsum suum *intelligere;* sed non eodem modo in omnibus intellectus percipitur.)

Respondeo dicendum, quòd sicut jam dictum est (art. 1 et 2), « unumquodque cognoscitur secundùm quòd est actu. » Ultima autem perfectio intellectûs est ejus operatio : non enim est sicut actio tendens in alterum, quæ sit perfectio operati, sicut ædificatio ædificati ; sed manet in operante, ut perfectio et actus ejus, ut dicitur in IX. *Metaphys.* Hoc igitur est quòd primum de intellectu intelligitur, scilicet ipsum ejus *intelligere*. Sed circa hoc diversi intellectus diversimodè se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum *intelligere;* et sic in Deo idem est quòd intelligat se intelligere, et quòd intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum *intelligere*. Est etiam alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum *intelligere*, sicut suprà dictum est ; sed tamen primum objectum sui *intelligere* est ejus essentia. Unde etsi aliud sit in angelo secundùm rationem, quòd intelligat se intelligere, et quòd intelligat suam essentiam ; tamen simul et uno actu utrumque intelligit, quia hoc quod est *intelligere suam essentiam*, est propria perfectio suæ essentiæ, simul autem et uno actu intelligitur res cum sua perfectione.

seul et même acte qu'une chose est connue avec sa perfection. Il est enfin un autre intellect, à savoir l'intellect humain, qui non-seulement n'est pas lui-même sa propre connoissance, mais dont l'essence n'est pas même le premier objet de sa connoissance; le premier objet de celui-ci est quelque chose d'extrinsèque, à savoir la nature des choses matérielles. Cette nature est donc l'objet premièrement connu par l'intellect humain; l'acte par lequel cet objet est connu n'est lui-même connu qu'en second lieu; et, par cet acte, l'intellect se connoît lui-même dans son état parfait, qui est la connoissance. C'est ce qui fait dire au Philosophe que les objets sont connus avant les actes, et les actes avant les puissances (1).

Je réponds aux arguments : 1° L'objet de l'intellect est quelque chose de général, à savoir l'être et le vrai; c'est ainsi qu'est perçu l'acte même de l'intelligence. Si donc notre intellect peut connoître son acte, ce n'est pas du premier abord; car le premier objet de notre intellect, dans les conditions de la vie présente, n'est pas absolument l'être et le vrai, mais bien l'être et le vrai saisis dans les choses matérielles, d'où notre intellect s'élève à la connoissance de tout le reste, comme nous l'avons déjà dit.

2° Le mode de connoissance propre à l'homme n'est pas l'acte et la perfection de la nature intelligible; aussi n'est-ce pas d'un seul et même acte que l'homme peut connoître la nature des choses matérielles et sa propre connoissance, dans le sens où nous avons dit que d'un seul et même acte une chose étoit connue avec sa perfection. Autre donc est

(1) Cest la gradation également établie par saint Thomas. L'objet extérieur ou extrinsèque, et, comme nous le verrons plus tard, l'objet même matériel, est donc la première chose connue par notre intelligence. Telle est la loi qui résulte des conditions de la vie présente. Et les platoniciens ont beau se révolter contre cette loi, et commencer par l'intelligible pur l'édifice de nos connoissances; ils sortent de la réalité, ils méconnoissent les caractères et les nécessités de l'existence naturelle. Par l'objet connu, notre intelligence connoît ensuite son acte propre; par son acte, elle parvient à la connoissance de ses habitudes, comprises ici dans le sens de la psychologie aristotélique. Et par ses habitudes enfin, elle se replie entièrement sur elle-même et connoît sa propre essence; jamais toutefois d'une manière complète, tant qu'elle est plongée dans les ténèbres de cette vie, et jusqu'à ce qu'elle puisse se contempler dans la lumière même de Dieu.

Est autem alius intellectus, scilicet humanus, qui nec est suum *intelligere*, nec sui *intelligere* est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primò cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundariò cognoscitur ipse actus quo cognoscitur objectum, et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum *intelligere*. Et ideo Philosophus dicit, quòd objecta præcognoscuntur actibus, et actus potentiis.

Ad primum ergo dicendum, quòd objectum intellectùs est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primò; quia nec primum objectum intellectùs nostri, secundùm præsentem statum, est quodlibet ens et verum, sed *ens* et *verum* consideratum in rebus materialibus, ut dictum est; ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

Ad secundum dicendum, quòd ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturæ intellectæ, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis et ipsum *intelligere*, sicut uno actu intelligitur res cum sua perfectione. Unde alius est actus quo intellectus in-

l'acte par lequel notre intellect connoît une pierre, autre l'acte par lequel il sait qu'il la connoît; ainsi des autres choses. Il ne répugne pas de supposer notre intellect infini en puissance, ainsi que nous l'avons déjà dit.

3° Un sens particulier sent par la modification que produit sur son organe matériel l'objet extérieur et sensible. Or il est impossible qu'une chose matérielle se modifie elle-même; l'une est modifiée par l'autre; et c'est pour cela que les actes de chaque sens particulier sont perçus par le sens commun. Mais notre intellect ne connoît pas par une modification matérielle des organes. Et voilà pourquoi il n'y a pas de parité.

ARTICLE IV.

L'intellect connoît-il l'acte de la volonté?

Il paroît que l'intellect ne connoît pas l'acte de la volonté. 1° Rien n'est connu par l'intellect, à moins d'être présent d'une certaine manière à cet intellect. Or l'acte de la volonté n'est pas présent à l'intellect, puisque ce sont là deux puissances diverses. Donc l'intellect ne connoît pas l'acte de la volonté.

2° L'espèce d'un acte se prend de son objet. Or l'objet de la volonté diffère de l'objet de l'intellect. Donc l'acte de la volonté ne prend pas son espèce de l'objet de l'intellect. Donc il n'est pas connu par l'intellect.

3° Saint Augustin, *Confes.*, X, 17, dit en parlant des affections de l'ame : « Elles sont connues, non par des images, comme les corps, ni par leur présence, comme les arts, mais bien par certaines notions. » Or il ne paroît pas qu'il puisse y avoir d'autres notions des choses dans l'ame, que l'essence même des choses connues ou bien leur ressemblance. Donc il est impossible que l'intellect connoisse les affections de l'ame, qui sont les actes de la volonté.

---

telligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem; et sic deinde. Nec est inconveniens intellectum esse infinitum in potentia, ut suprà dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd sensus proprius sentit secundùm immutationem materialis organi à sensibili exteriori. Non est autem possibile quòd aliquid materiale immutet seipsum, sed unum immutatur ab alio; et ideo actus sensus proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi; et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrùm intellectus intelligat actum voluntatis.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd intellectus non intelligat actum voluntatis. Nihil enim cognoscitur ab intellectu nisi sit aliquo modo præsens in intellectu. Sed actus voluntatis non est præsens in intellectu, cùm sint diversæ potentiæ. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

2. Præterea, actus habet speciem ab objecto. Sed objectum voluntatis differt ab objecto intellectûs. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab objecto intellectûs; non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. Præterea, Augustinus in lib. X *Confess.*, attribuit affectionibus animæ, quòd « cognoscuntur neque per imagines, sicut corpora, neque per præsentiam, sicut artes, sed per quasdam notiones. » Non videtur autem quòd possint esse aliæ notiones rerum in anima, nisi vel essentiæ rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile est quòd intellectus cognoscat affectiones animæ, quæ sunt actus voluntatis.

Mais le contraire est dit par saint Augustin lui-même, *De Trin.*, X, 11 : « Je connois que je veux. »

(Conclusion. — L'acte de la volonté étant rationnellement intelligible doit nécessairement être connu par l'intellect.)

L'acte de la volonté, comme nous l'avons dit dans la question cinquante-neuvième, article premier, est une sorte d'inclination qui nous vient d'une forme connue par l'intellect, de même que l'appétit naturel est une inclination qui vient d'une forme naturelle. Or l'inclination d'une chose quelconque se trouve dans cette chose suivant le mode d'être de celle-ci : une inclination naturelle sera donc naturellement dans une chose naturelle; l'inclination que nous nommons appétit sensible, est d'une manière sensible dans l'être qui sent; et de même l'inclination intelligible, c'est-à-dire l'acte de la volonté, est d'une manière intelligible dans l'être qui connoît, comme dans son principe et dans son sujet propre. De là vient que le Philosophe a cru pouvoir dire, *De anima*, que « la volonté est dans la raison. » Or ce qui se trouve d'une manière intelligible dans un être intelligent, doit nécessairement être connu de lui. Donc l'acte de la volonté est connu par l'intellect, d'abord en tant que l'homme connoît qu'il veut, puis en tant qu'il connoît la nature de cet acte, et par conséquent la nature de son principe, qui n'est autre que l'habitude ou la puissance.

Je réponds aux arguments : 1° Cette raison auroit quelque valeur si la volonté et l'intellect, qui diffèrent comme puissances, différoient également par rapport à leur sujet; car alors ce qui est dans la volonté, par exemple, ne seroit pas dans l'intellect. Mais l'une et l'autre de ces deux puissances ayant leur base dans une même substance de l'ame, l'une étant même en quelque sorte le principe de l'autre, il s'ensuit que

---

Sed contra est, quod Augustinus dicit, X *De Trin.* (qu. 11 et suprà) : « Intelligo me velle. »

(Conclusio. — Actus voluntatis cùm sit in ratione intelligibiliter, necessariò cognoscitur ab intellectu.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 59, art. 1), actus voluntatis nihil aliud est quàm inclinatio quædam consequens formam intellectam; sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cujuslibet rei est in ipsa re per modum ejus : unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali, et inclinatio quæ est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quæ est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente, sicut in principio et in proprio subjecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur in III. *De anima* (text. 42), quòd « voluntas in ratione est (1). » Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu, et in quantum aliquis percipit se velle, et in quantum aliquis cognoscit naturam hujus actûs, et per consequens naturam ejus principii, quod est habitus vel potentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversæ potentiæ, ita etiam subjecto differrent : sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem cùm utrumque radicetur in una substantia animæ, et unum sit quodam-

(1) Seu in rationali (τῷ λογιστικῷ) prout *ratio* totam superiorem animæ partem comprehendit veluti radix et origo superioris appetitûs qui est voluntas, etc. Alioqui *ratio* formaliter ut ad intellectum pertinens, voluntatis proprium et proximum subjectum esse non potest, sed utriusque subjectum est anima, ut mox etiam explicatur.

ce qui est dans la volonté est aussi d'une certaine façon dans l'intellect.

2° Le bien et le vrai, qui sont les objets divers de la volonté et de l'intellect, diffèrent sans doute d'une manière rationnelle; mais au fond l'un est compris dans l'autre, comme nous l'avons dit ailleurs, puisque le vrai est un certain bien et que le bien est aussi le vrai. Voilà pourquoi les choses de la volonté tombent sous l'intellect, comme celles de l'intellect peuvent tomber sous l'action de la volonté.

3° Les affections de l'ame ne sont dans l'intellect, ni par une simple ressemblance, comme les corps, ni par leur présence subjective, comme les arts, mais comme un effet dans son principe, puisque le principe renferme la notion de l'effet. C'est ce qui fait dire à saint Augustin que les affections de l'ame se trouvent dans la mémoire par certaines notions.

QUESTION LXXXVIII.

Comment l'ame humaine connoît les choses qui sont au-dessus d'elle.

Nous avons donc à rechercher comment l'ame humaine connoît les choses qui sont au-dessus d'elle, c'est-à-dire les substances immatérielles. Et là-dessus trois questions se présentent : 1° L'ame humaine peut-elle, dans les conditions de la vie présente, connoître par elles-mêmes les substances immatérielles que nous appelons anges? 2° Peut-elle s'élever à leur connoissance par la connoissance des choses matérielles? 3° Dieu est-il ce qui nous est connu avant tout?

---

modo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodammodo in intellectu.

Ad secundum dicendum, quòd *bonum* et *verum*, quæ sunt objecta voluntatis et intellectûs, differunt quidem ratione; verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut suprà dictum est (1). Nam *verum* est quoddam bonum, et *bonum* est quoddam verum. Et ideo quæ sunt voluntatis, cadunt sub intellectu; et quæ sunt intellectûs, possunt cadere sub voluntate.

Ad tertium dicendum, quòd affectus animæ non sunt in intellectu, neque per similitudinem tantùm, sicut corpora, neque per præsentiam ut in subjecto, sicut artes, sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati. Et ideo Augustinus dicit, affectus animæ esse in memoria per quasdam notiones.

QUÆSTIO LXXXVIII.

Quomodo anima humana cognoscat ea quæ supra se sunt, in tres articulos divisa.

Deinde considerandum est, quomodo anima humana cognoscat ea quæ supra se sunt, scilicet immateriales substantias.

Et circa hoc quæruntur tria : 1° Utrùm anima humana secundùm statum præsentis vitæ possit intelligere substantias immateriales (quas angelos dicimus) per seipsas. 2° Utrùm possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium. 3° Utrùm Deus sit id quod primò à nobis cognoscitur.

(1) Non qu. 82, art. 2, ad 2, sicut priùs indicabatur ad marginem, sed art. 3, ad 1. Bene autem indicabatur adhuc ex quæst. 16, art. 4, ad 1.

ARTICLE I.

L'ame humaine, dans les conditions de la vie présente, peut-elle connoître les substances immatérielles par elles-mêmes?

Il paroît que l'ame humaine, dans les conditions de la vie présente, peut connoître les substances immatérielles par elles-mêmes. 1° Saint Augustin dit, *De Trin.*, IX, 3 : « De même que l'ame obtient la connoissance des choses matérielles par les sens du corps, de même elle obtient par elle-même la connoissance des choses immatérielles. » Or les substances immatérielles rentrent dans ce dernier ordre de choses. Donc elles peuvent être directement connues par l'ame humaine.

2° Le semblable est connu par son semblable. Mais l'ame humaine est bien plus semblable aux choses immatérielles qu'aux choses matérielles, puisque notre ame est elle-même immatérielle, comme nous l'avons déjà démontré. Notre ame pouvant donc connoître les choses matérielles, à bien plus forte raison connoît-elle les choses immatérielles.

3° Si les choses qui sont les plus sensibles par elles-mêmes, ne sont pas néanmoins celles que nous sentons le plus, cela vient de ce que « l'excellence de l'objet sensible corrompt le sens. » Mais, au contraire, « l'excellence des choses intelligibles ne corrompt pas l'intellect, » comme le dit le Philosophe, *De anima*, III. Donc les choses qui sont les plus intelligibles par elles-mêmes sont aussi les plus intelligibles pour nous. Or comme les choses matérielles ne sont intelligibles que parce que nous les rendons telles en acte en les séparant par abstraction de la matière, il est évident que les substances déjà séparées de la matière par leur nature doivent être de soi beaucoup plus intelligibles. Donc elles sont beaucoup mieux connues par nous que les choses matérielles.

ARTICULUS I.

Utrùm anima humana, secundùm statum vitæ præsentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd anima humana secundùm statum vitæ præsentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas. Dicit enim Augustinus in IX. *De Trin.* (cap. 3) : « Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per seipsam. » Hujusmodi autem sunt substantiæ immateriales. Ergo mens humana substantias immateriales intelligit.

2. Præterea, simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus quàm materialibus, cùm nostra mens sit immaterialis, ut ex suprà dictis patet. Cùm ergo mens nostra intelligat res materiales, multò magis intelligit res immateriales.

3. Præterea, quòd ea quæ sunt secundùm se maximè sensibilia, non maximè sentiantur à nobis, provenit ex hoc quòd « excellentiæ sensibilium corrumpunt sensum. » Sed « excellentiæ intelligibilium non corrumpunt intellectum, » ut dicitur in III. *De anima*. Ergo ea quæ sunt secundùm se maximè intelligibilia, sunt etiam maximè intelligibilia nobis. Sed cùm res materiales non sint intelligibiles, nisi quia facimus eas intelligibiles actu, abstrahendo à materia, manifestum est quòd magis sint secundùm se intelligibiles substantiæ quæ secundùm suam naturam sunt immateriales. Ergo multò magis intelliguntur à nobis, quàm res materiales.

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. II, cap. 50, col. 5 et 6; ut et lib. III, cap. 41, 42, 43, 44, 45 et 46; et in quæstionibus disputatis de anima, art. 16; et *Opusc.*, XLI, cap. 6.

4° Le Commentateur dit, *Métaph.*, II : « Si les substances abstraites ne pouvoient être connues de nous, la nature auroit fait un travail inutile, puisqu'elle auroit fait que ce qui est naturellement intelligible de soi, ne seroit connu par aucun être. » Or rien n'est inutile, rien n'a été fait en vain dans la nature. Donc les substances immatérielles peuvent être connues de nous.

5° Ce que le sens est par rapport aux choses sensibles, l'intellect l'est par rapport aux intelligibles. Or notre vue peut voir tous les corps, ceux qui sont supérieurs et incorruptibles, comme ceux qui sont inférieurs et corruptibles. Donc notre intellect peut connoître toutes les substances intelligibles, sans en excepter les substances supérieures et immatérielles.

Mais le contraire résulte de ces paroles, *Sap.*, IX, 16 : « Qui pourra découvrir les choses qui sont dans les cieux? » Or c'est dans les cieux que sont dites résider ces sortes de substances, d'après ces mots de saint Matthieu, XVIII, 10 : « Leurs anges qui sont dans les cieux, etc. » Donc les substances immatérielles ne peuvent être atteintes par l'investigation de l'homme.

(Conclusion. — Comme l'expérience nous montre que nous ne connoissons rien sans images, il est évident que les substances immatérielles ne tombant pas sous le sens et l'imagination, ne peuvent être directement et immédiatement perçues par notre intellect, dans les conditions de la vie présente.)

Dans l'opinion de Platon, non-seulement les substances immatérielles peuvent être connues de nous, mais encore elles sont le premier objet de notre connoissance. Platon admettant, en effet, que ces formes immatérielles et subsistantes qu'il appelle idées sont les objets propres de notre intellect, il faut bien qu'elles soient connues de nous directement et par elles-mêmes; puis la connoissance de notre ame s'applique aux choses

---

4. Præterea, Commentator dicit in II. *Metaphys.*, quòd « si substantiæ abstractæ non possent intelligi à nobis, tunc natura otiosè egisset; quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum non intellectum ab aliquo. » Sed nihil est otiosum, sive frustra, in natura. Ergo substantiæ immateriales possunt intelligi à nobis.

5. Præterea, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores et immateriales.

Sed contra est, quod dicitur *Sapient.*, IX : « Quæ in cœlis sunt quis investigabit? » In cœlis autem dicuntur hujusmodi substantiæ esse, secundùm illud *Matth.*, XVIII : « Angeli eorum in cœlis, etc. » Ergo non possunt substantiæ immateriales per investigationem humanam cognosci.

(Conclusio. — Cùm experiamur nos hic nihil intelligere absque phantasmate, manifestum est quòd substantias immateriales, quæ sub sensum et imaginationem non cadunt, primò et per se, secundùm præsentis vitæ statum, intelligere non possumus.)

Respondeo dicendum, quòd, secundùm opinionem Platonis, substantiæ immateriales non solùm à nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima à nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas *ideas* vocabat, esse propria objecta nostri intellectûs; et ita primò et per se intelliguntur à nobis; applicatur tamen animæ cognitio rebus materialibus secundùm quòd intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quantò magis intel-

matérielles, en tant que l'imagination et le sens viennent se mêler à l'intellect. Il suit de là que plus l'intellect est exempt de tout mélange, et plus il perçoit avec vérité les choses intelligibles immatérielles. Mais l'opinion d'Aristote, mieux d'accord avec l'expérience, est que notre intellect, dans les conditions de la vie présente, se trouve naturellement en rapport avec la nature des choses matérielles; ce qui fait qu'il ne connoît rien qu'en s'appliquant aux images ou fantômes, ainsi que nous l'avons déjà démontré. Il est donc évident que les substances immatérielles ne tombant pas sous le sens et l'imagination, ne peuvent être directement et immédiatement perçues par notre intellect d'après notre mode actuel de connoissance. Averrhoès, dans son commentaire, *De anima*, III, admet que « même dans la vie présente l'homme peut enfin parvenir à connoître les substances séparées par l'intermédiaire ou l'union d'une certaine substance elle-même séparée de nous et qu'il appelle l'intellect agent. » Or cet intellect étant déjà une substance séparée, doit naturellement connoître les substances séparées; et quand il nous est uni de manière à ce que nous puissions connoître par lui, nous connoissons, nous aussi, les substances séparées, comme par l'intellect possible qui nous est uni nous connoissons actuellement les choses matérielles. Ce Philosophe veut que l'intellect agent nous soit uni de cette sorte. Comme nous connoissons, en effet, par l'intellect agent et par les intelligibles déjà perçus, ainsi, par exemple, quand nous connoissons les conclusions au moyen des principes connus, il faut nécessairement que l'intellect agent soit par rapport aux choses connues ou perçues par lui, ou bien comme l'agent principal par rapport aux instruments, ou bien comme la forme par rapport à la matière. C'est de ces deux manières qu'une action peut réellement être attribuée à deux principes, c'est-à-dire, à l'agent principal et à l'instrument, comme la section, par exemple, à l'artisan et à la scie; ou bien encore à la forme et au sujet, comme la caléfaction à la chaleur et au feu.

---

lectus fuerit depuratus, tantò magis percipit immaterialium intelligibilium veritatem. Sed, secundùm Aristotelis sententiam quam magis experimur, intellectus noster, secundùm statum præsentis vitæ, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium. Unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet. Et sic manifestum est, quòd substantias immateriales, quæ sub sensu et imaginatione non cadunt, primò et per se, secundùm modum cognitionis nobis expertum, intelligere non possumus. Sed tamen Averrhoes in commentario III. *De anima* (text. 36), ponit, quòd in fine in hac vita, homo pervenire potest ad hoc quòd intelligat substantias separatas per continuationem vel unionem cujusdam substantiæ separatæ à nobis, quam vocat *intellectum agentem*. Qui quidem, cùm sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde, cùm fuerit nobis unitus, sic ut per eum intelligere possimus, intelligemus et nos substantias separatas sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales. Ponit autem intellectum agentem sic nobis uniri. Cùm enim intelligamus per intellectum agentem, et per intelligibilia speculata, ut patet cùm conclusiones intelligimus per principia intellecta, necesse est quòd intellectus agens comparetur ad intellecta speculata, vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis, principali quidem agenti et instrumento, sicut sectio artifici et serræ; formæ autem et subjecto,

Mais de l'une et de l'autre manière, l'intellect agent est par rapport aux choses intelligibles perçues, comme la perfection est au perfectible, et l'acte à la puissance. Or le *parfait* ou l'acte et la *perfection* se rencontrent à la fois dans le même sujet, ainsi le visible dans l'acte et la lumière dans la pupille. De même dans l'intellect possible se rencontrent à la fois les intelligibles perçus et l'intellect agent; et plus nous recevons en nous d'intelligibles abstraits, plus nous approchons du point où l'intellect agent nous seroit parfaitement uni; en sorte que lorsque nous aurions connu toutes les choses intelligibles, abstraites, l'intellect agent nous seroit alors parfaitement uni, et nous serions capables de tout connoître, les choses matérielles comme les choses immatérielles; et c'est en cela que le Commentateur place la dernière félicité de l'homme. Et peu importe, quant à la question présente, que dans cet état de félicité l'intellect possible connoisse les substances séparées, au moyen de l'intellect agent, comme Averrhoès le suppose, ou bien que l'intellect possible ne doive jamais connoître les substances séparées, dans le cas où l'intellect possible seroit sujet à la corruption, opinion qu'il attribue à un autre commentateur d'Aristote, nommé Alexandre; l'homme connoîtroit toujours les substances séparées au moyen de l'intellect agent. Mais il est impossible d'accepter de telles hypothèses; et voici pourquoi :

1° Si l'intellect agent est une substance séparée, il est impossible que nous connoissions formellement par lui; car ce qui fait d'une manière formelle qu'un être agit, doit être la forme et l'acte de cet agent, puisqu'un agent n'est tel qu'autant qu'il est en acte, comme nous l'avons déjà dit à propos de l'intellect dans la question soixante-dix-neuvième.

2° D'après l'explication donnée, l'intellect agent étant une substance séparée, ne nous sera pas uni par sa substance, mais uniquement par sa

---

sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparatur ad intelligibilia speculata, sicut perfectio ad perfectibile et actus ad potentiam. Simul autem recipiuntur in aliquo *perfectum* et *perfectio*, sicut visibile in actu et lumen in pupilla. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata et intellectus agens. Et quantò plura intellecta speculata recipimus, tantò magis appropinquamus ad hoc quòd intellectus agens perfectè uniatur nobis; ita quòd, cùm omnia intellecta speculata cognoverimus, intellectus agens perfectè unietur nobis, et poterimus per eum omnia cognoscere, et materialia et immaterialia; et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem. Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrùm in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit; vel (ut ipse imponit Alexandro) (1), intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas, propter hoc quòd ponit intellectum possibilem corruptibilem; sed homo intelligit substantias separatas per intellectum agentem. Sed prædicta stare non possunt.

Primò quidem, quia si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quòd per ipsum formaliter intelligamus : quia id quo formaliter agens agit, est forma et actus agentis, cùm omne agens agat in quantum est actu, sicut suprà dictum est circa intellectum (qu. 79, art. 3).

Secundò, quia secundùm modum prædictum, intellectus agens, si est substantia separata, non unietur nobis secundùm suam substantiam, sed

(1) Aphrodisæo putà qui primus commentator Aristotelis fuit, etsi Aristoteli sæpe contradicat. Non ut quædam editiones legunt, *Alexandrino*, cùm Alexander Alexandrinus (vel de Alexandria) ex Ordine Minorum anno 1314 floruisse dicatur, nec in eum scripserit Averrhoes.

lumière, en tant qu'il participe à l'abstraction par laquelle nous connoissons ; et cette participation n'aura pas lieu pour les autres actions de l'intellect agent, de manière que par lui nous puissions connoître les substances immatérielles. Ainsi, quand nous voyons les couleurs illuminées par le soleil, la substance du soleil ne nous est pas unie de manière à ce que nous puissions réaliser l'action même de cet astre ; sa lumière nous est seulement unie pour effectuer en nous la vision des couleurs.

3° En accordant même que l'intellect agent nous fût uni de la manière qu'on le suppose, on ne veut pas néanmoins que cet intellect nous soit entièrement uni quant à une ou plusieurs choses intelligibles, mais bien quant à toutes les choses perçues par abstraction. Or toutes les choses perçues par abstraction n'égalent pas la vertu de l'intellect agent ; car connoître les substances séparées est de beaucoup supérieur à connoître les choses matérielles. Il est donc évident que lors même que nous connoîtrions toutes les choses matérielles, l'intellect agent ne nous seroit pas tellement uni que par lui nous puissions connoître les substances séparées.

4° Connoître toutes les choses matérielles ne peut guère être le partage d'un homme mortel. Il suivroit donc de là qu'il n'y en auroit aucun, ou du moins qu'il y en auroit bien peu qui parviendroient à la félicité ; ce qui est contraire à ce que dit le Philosophe, *Ethic.*, 1, 10 : « Le bonheur est un bien commun qui peut échoir à tous les hommes qui n'ont pas d'empêchements pour s'élever à l'idée de la vertu. » Il est également contre la raison que les moyens qui conduisent à la fin d'une espèce et qui sont renfermés dans l'idée même de cette espèce, ne se rencontrent que dans un petit nombre d'individus.

5° Le Philosophe dit expressément dans le même traité, que « le bonheur est une opération procédant d'une vertu parfaite. » Et après avoir énuméré beaucoup de vertus, il conclut que la félicité dernière consistant dans la connoissance des intelligibles les plus parfaits, procède de la vertu

---

solùm lumen ejus, secundùm quòd participatur in intellectis speculatis, et non quantum ad alias actiones intellectùs agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales. Sicut dum videmus colores illuminatos à sole, non unitur nobis substantia solis ut possimus actiones solis agere, sed solùm nobis unitur lumen solis ad visionem colorum.

Tertiò, quia dato quòd secundùm modum prædictum uniretur nobis substantia intellectùs agentis, tamen ipsi non ponunt quòd intellectus agens totaliter uniatur nobis secundùm unum intelligibile vel duo, sed secundùm omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt à virtute intellectùs agentis, quia multò plus est intelligere substantias separatas, quàm intelligere omnia materialia. Unde manifestum est quòd etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis, ut possemus intelligere per eum substantias separatas.

Quartò, quia intelligere omnia intellecta materialia, vix contingit alicui in hoc mundo. Et sic vel nullus vel paucissimi ad felicitatem pervenirent. Quod est contra Philosophum in I. *Ethic.*, qui dicit quòd « felicitas est quoddam bonum commune, quod potest provenire omnibus non orbatis ad virtutem. » Est etiam contra rationem, quòd finem alicujus speciei ut in paucioribus consequantur ea quæ continentur sub specie.

Quintò, quia Philosophus dicit expressè in I. *Ethic.*, quòd « felicitas est operatio secundùm perfectam virtutem. » Et numeratis multis virtutibus, in X. concludit quòd felicitas ultima con-

de sagesse, vertu qu'il avoit auparavant placée en « tête des sciences spéculatives. » D'où il résulte clairement qu'Aristote met la félicité dernière de l'homme dans la connoissance des substances séparées, telle qu'on peut l'obtenir par les sciences spéculatives et non par l'intermédiaire supposé de l'intellect agent.

6° Nous avons déjà démontré, question soixante-dix-neuvième, article quatre, que l'intellect agent n'est pas une substance séparée, mais une faculté de l'ame, une vertu qui s'étend d'une manière active à tout ce qu'embrasse l'intellect possible d'une manière passive ; et cela d'après ce principe posé par le Philosophe, *De anima*, III, 18 : L'intellect possible est « ce par quoi l'ame peut devenir toutes choses, » et l'intellect agent « ce par quoi elle peut faire toutes choses. » L'un et l'autre de ces intellects s'étend donc, dans les conditions de la vie présente, aux seules choses matérielles, que l'intellect agent rend intelligibles en acte et qui sont ainsi reçues dans l'intellect possible. Ainsi donc, dans les conditions de la vie présente, nous ne pouvons, ni par notre intellect possible ni par notre intellect agent, connoître directement les choses immatérielles (1).

Je réponds aux arguments : 1° On peut induire, en effet, du passage cité de saint Augustin, que notre ame peut connoître par elle-même ce qu'il lui est donné de connoître des substances incorporelles. Et cela est si vrai que, d'après le Philosophe même, la connoissance que nous avons de notre ame est en quelque sorte le principe par lequel nous nous élevons à la

(1) Toute cette grande thèse est, comme on le voit, une conséquence et une application des principes posés dans la question où saint Thomas a déterminé le mode selon lequel notre intellect entre en exercice, c'est-à-dire, le mode de formation de nos idées, l'origine de nos connoissances. Que les platoniciens soutiennent que l'intellect humain connoît directement et par elles-mêmes les substances immatérielles et séparées, cela se comprend : ils le doivent en vertu de leurs théories, ils sont conséquents avec eux-mêmes. Par la même raison, le Philosophe péripatéticien doit maintenir que notre ame ne peut s'élever à la connoissance de ces mêmes substances appelées anges par les chrétiens, qu'à l'aide des objets matériels et de l'impression des sens. A ne considérer ces deux explications que par rapport aux faits, à ce qui se passe en nous, il n'est pas difficile, à notre avis, de prononcer entre elles.

---

sistens in cognitione maximorum intelligibilium, est secundùm virtutem sapientiæ, quam posuerat in VI. esse « caput scientiarum speculativarum. » Unde patet quòd Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas, et non per continuationem intellectûs agentis à quibusdam confictam

Sextò, quia suprà ostensum est (qu. 79, art. 4), quòd intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quædam animæ, ad eadem activè se extendens, ad quæ se extendit intellectus possibilis receptivè. Quia ut dicitur III. *De anima* (text. 18), intellectus possibilis est, « quo est omnia fieri, » intellectus agens, « quo est omnia facere. » Uterque ergo intellectus se extendit, secundùm statum præsentis vitæ, ad materialia sola, quæ intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili. Unde, secundùm statum præsentis vitæ, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem possumus intelligere substantias separatas immateriales secundùm seipsas.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex illa authoritate Augustini haberi potest quòd illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipit, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud Philosophum dicatur, quòd scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substan-

connoissance des substances séparées. Par là seul que notre ame se connoît elle-même, en effet, elle est disposée et comme introduite à la connoissance des substances incorporelles, telle qu'il lui est permis de la posséder; car elle ne les connoît pas d'une manière absolue et parfaite en se connoissant elle-même.

2° La similitude de nature ne suffit pas pour obtenir la connoissance d'un objet; il faudroit autrement, comme le prétend du reste Empédocle, que notre ame fût de la nature de toutes les choses, afin de pouvoir les connoître toutes. Il est seulement nécessaire, pour connoître une chose, que la ressemblance de cette chose se trouve dans l'être intelligent comme une de ses formes. Or notre intellect possible, dans l'état de la vie présente, est destiné à recevoir les formes produites par les ressemblances des choses matérielles, abstraction faite des images. Voilà pourquoi notre intellect connoît les choses matérielles plutôt que les choses immatérielles.

3° Il faut nécessairement qu'il y ait une certaine proportion entre la puissance intellective et son objet, comme entre le passif et l'actif, le perfectible et la perfection. Ce qui fait donc que les choses éminemment sensibles ne sont pas saisies par le sens, ce n'est pas seulement parce qu'elles corrompent ou altèrent les organes, mais encore parce qu'elles sont sans proportions avec les puissances sensitives. Il en est de même des substances immatérielles, elles sont trop disproportionnées à notre intellect dans son état présent pour pouvoir être directement perçues par lui.

4° Le raisonnement du Commentateur est défectueux sous plusieurs rapports. Premièrement, de ce que les substances séparées ne sont pas connues de nous, il ne s'ensuit pas qu'elles ne soient pas connues d'un autre intellect; elles se connoissent elles-mêmes et se connoissent entre elles. Secondement, la fin des substances séparées n'est pas qu'elles soient connues de nous. Or il n'y a d'inutile et de vain que ce qui n'atteint pas

---

tias separatas. Per hoc enim quòd anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere; non quòd simpliciter et perfectè eas cognoscat cognoscendo seipsam.

Ad secundum dicendum, quòd similitudo naturæ non est ratio sufficiens ad cognitionem; alioquin oporteret (quod Empedocles dicit) quòd anima esset de natura omnium, ad hoc quòd omnia cognosceret. Sed requiritur ad cognoscendum, ut similitudo rei cognitæ sit in cognoscente quasi quædam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis secundùm statum præsentis vitæ est natus informari similitudinibus rerum materialium à phantasmatibus abstractis. Et ideo cognoscit magis materialia quàm substantias immateriales.

Ad tertium dicendum, quòd requiritur aliqua proportio objecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum et perfectionis ad perfectibile. Unde quòd excellentia sensibilia non capiantur à sensu, non sola ratio est quia corrumpunt organa sensibilia, sed etiam quia sunt improportionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiæ immateriales sunt improportionatæ intellectui nostro secundùm præsentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

Ad quartum dicendum, quòd illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. Primò quidem, quia non sequitur quòd, si substantiæ separatæ non intelliguntur à nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu; intelliguntur enim à seipsis et à se invicem. Secundò, quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur à nobis. Illud autem otiosè et frustra esse dicitur, quòd non consequitur finem ad quem est. Et sic non sequitur substantias immateriales esse

la fin pour laquelle il est fait. Il ne faut donc pas dire que les substances immatérielles existent en vain, alors même qu'elles ne seroient nullement connues de nous.

5° Le sens connoît de la même manière les corps supérieurs et les corps inférieurs, à savoir par la modification que l'objet sensible produit dans l'organe ; mais notre intellect ne connoît pas de la même manière les substances matérielles et les substances immatérielles, puisqu'il connoît les premières par abstraction, ce qui ne sauroit avoir lieu par rapport aux secondes dont il n'existe pas d'image.

ARTICLE II.

Notre intellect peut-il, par la connoissance des choses matérielles, parvenir à la connoissance des substances immatérielles?

Il paroît que notre intellect peut, par la connoissance des choses matérielles, parvenir à la connoissance des substances immatérielles. 1° L'Aréopagite, *De cœl. Hier.*, s'exprime ainsi : « Il n'est pas possible à l'ame humaine de s'élever à la pure contemplation de ces natures immatérielles, de ces célestes hiérarchies, à moins qu'elle ne soit guidée par l'aspect des choses matérielles plus conformes à son état présent. » Nous pouvons donc, par la considération des choses matérielles, nous élever à la connoissance des substances immatérielles.

2° La science est dans l'intellect. Or les sciences et les définitions ont pour objet les substances immatérielles, puisque saint Jean Damascène définit l'ange, puisque des notions touchant les anges nous sont transmises dans les écoles de théologie et même dans celles de philosophie. Donc les substances immatérielles peuvent être connues de nous.

3° L'ame humaine appartient au genre des substances immatérielles. Or l'ame se révèle à nous par son acte, acte par lequel elle connoît les choses

---

frustra, etiamsi nullo modo intelligerentur à nobis.

Ad quintum dicendum, quòd eodem modo sensus cognoscit et superiora et inferiora corpora, scilicet per immutationem organi à sensibili; non autem eodem modo intelliguntur à nobis substantiæ materiales, quæ intelliguntur per modum abstractionis, et substantiæ immateriales, quæ non possunt sic à nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

ARTICULUS II.

Utrùm intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. Dicit enim Dionysius, I. *Cœl. hier.*, quòd « non est possibile humanæ menti ad immaterialem illam sursum excitari cœlestium hierarchiarum contemplationem, nisi secundùm se materiali manuductione utatur. » Relinquitur ergo quòd per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2. Præterea, scientia est in intellectu. Sed scientiæ et diffinitiones sunt de substantiis immaterialibus; diffinit enim Damascenus angelum, et de angelis aliqua documenta traduntur, tam in theologicis quàm in philosophicis disciplinis. Ergo substantiæ immateriales intelligi possunt à nobis.

3. Præterea, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest à nobis per actum suum, quo intelligit

matérielles. Donc les substances immatérielles autres que l'ame peuvent aussi bien nous être connues par leurs effets sur les choses matérielles.

4° Il n'y a qu'une cause qui ne puisse pas être connue par ses effets, c'est celle qui est infiniment distante de ces effets. Or cela n'appartient qu'à Dieu. Donc les autres substances immatérielles, les intelligences créées, peuvent nous être connues par les choses matérielles.

Mais saint Denis dit au contraire, *De div. Nom.*, I : « Ce n'est pas par les choses sensibles que nous pouvons saisir les choses intelligibles, ni les choses simples par les choses composées, ni les substances incorporelles par les êtres corporels. »

(Conclusion. — La nature d'une chose matérielle, telle que notre intellect la saisit par abstraction, étant entièrement d'un autre genre que les substances immatérielles, nous ne pouvons pas, au moyen des êtres matériels, connoître parfaitement les substances immatérielles.)

Averrhoès, dans son commentaire, *De anima*, III, rapporte qu'un philosophe du nom d'Avempace posoit en principe que par la connoissance des substances matérielles nous pouvions, selon les règles de la vraie philosophie, nous élever à la connoissance des substances immatérielles. En effet, notre intellect ayant naturellement la faculté d'abstraire de la matière la nature ou quiddité de la chose matérielle, s'il reste encore quelque chose de matériel dans cette quiddité abstraite, il peut l'épurer par une nouvelle abstraction; et comme cela ne peut aller à l'infini, notre intellect parviendra à percevoir une quiddité de choses intelligibles qui soit absolument exempte de matière. Et c'est là connoître la substance immatérielle. Ce raisonnement seroit fondé sans doute, si les substances immatérielles étoient les formes et les espèces des êtres matériels, selon le principe des platoniciens. Mais cela n'étant point admis, en partant au contraire du principe que les substances immatérielles sont d'un tout autre

---

materialia. Ergo et aliæ substantiæ immateriales intelligi possunt à nobis per suos effectus in rebus materialibus.

4. Præterea, illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest, quæ in infinitum distat à suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliæ substantiæ immateriales creatæ intelligi possunt à nobis per res materiales.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, I. cap. *De div. Nomin.*, quòd « sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporalia apprehendi non possunt. »

(Conclusio. — Cùm quidditas rei materialis, quam abstrahit intellectus noster à materia, sit omnino alterius rationis à substantiis immaterialibus, non possumus per substantias materiales perfectè substantias immateriales intelligere.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Averrhoes narrat in III. *De anima* (text. 36), quidam (*Avempace* nomine) posuit quòd per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus, secundùm vera philosophiæ principia, ad intelligendum substantias immateriales. Cùm enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis à materia, si iterum in illa quidditate sit aliquid materiæ, poterit iterato abstrahere; et cùm hoc in infinitum non procedat tandem pervenire poterit ad intelligibilium aliquam quidditatem, quæ sit omnino sine materia. Et hoc est intelligere substantiam immaterialem. Quod quidem efficaciter diceretur, si substantiæ immateriales essent formæ et species harum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito quòd substantiæ immateriales sint omnino alterius rationis à quidditatibus materialium rerum,

ordre que les quiddités ou natures des êtres matériels, quels que soient les efforts de notre intellect pour abstraire de la matière la quiddité de la chose matérielle, jamais il ne parviendra à saisir quelque chose de semblable à la substance immatérielle. Nous ne pouvons donc pas, au moyen des substances matérielles, nous élever à la connoissance parfaite des substances immatérielles.

Je réponds aux arguments : 1° Nous pouvons, il est vrai, au moyen des choses matérielles nous élever à une certaine connoissance des choses immatérielles, mais non à une connoissance parfaite. Il n'existe pas, en effet, un rapport suffisant entre ces deux ordres de choses ; et les similitudes qui nous sont fournies par les choses matérielles pour l'intelligence des choses immatérielles, sont toujours très-défectueuses, comme le remarque l'Aréopagite, *De cœl. Hier.* II.

2° Dans les sciences, on traite surtout des choses les plus relevées par voie d'élimination. Ainsi Aristote, *De cœlo*, II, nous fait connoître les corps célestes en éliminant les propriétés des corps inférieurs. A plus forte raison, nous est-il donc impossible de connoître les substances immatérielles de manière à saisir directement leur quiddité ; on nous en donne certaines notions dans les enseignements scientifiques, par cette même voie d'élimination et par quelques rapports éloignés avec les choses matérielles.

3° L'ame humaine se connoît elle-même par l'acte même de sa connoissance, puisque c'est là son acte propre et qui manifeste parfaitement sa puissance et sa nature. Mais nous ne pouvons ni par ce moyen, ni par rien de ce qui se trouve dans les choses matérielles, connoître parfaitement la puissance et la nature des substances immatérielles ; car il n'y a rien dans tout cela qui puisse égaler leurs propriétés.

4° Les substances immatérielles créées ne rentrent pas sans doute dans un même genre naturel avec les substances matérielles, parce qu'elles en

---

quantumcunque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis à materia, nunquam perveniret ad aliquid simile substantiæ immateriali. Et ideo per substantias materiales non possumus perfectè substantias immateriales intelligere.

Ad primum ergo dicendum, quòd ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen perfectam; quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales, sed similitudines, si quæ à materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multùm dissimiles, ut Dionysius dicit, II. *Cœl. hierarch.*

Ad secundum dicendum, quòd de superioribus rebus in scientiis maximè tractatur per viam remotionis. Sic enim corpora cœlestia notificat Aristoteles (lib. II *De cœlo*, text. 17, 18 et 19), per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multò magis immateriales substantiæ à nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicujus habitudinis ad res materiales.

Ad tertium dicendum, quòd anima humana intelligit seipsam per suum *intelligere*, quod est actus proprius ejus, perfectè demonstrans virtutem ejus et naturam. Sed neque per hoc neque per alia quæ in rebus materialibus inveniuntur, perfectè cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura; quia hujusmodi non adæquant earum virtutes.

Ad quartum dicendum, quòd substantiæ immateriales creatæ in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus,

diffèrent essentiellement, et par la puissance et par la matière; mais elles appartiennent au même genre logique, puisque les substances immatérielles sont comprises sous le prédicament de substance, leur quiddité n'étant pas leur être. Or Dieu ne s'accorde avec les choses matérielles, ni selon l'ordre naturel, ni selon l'ordre logique, par la raison que Dieu n'est nullement compris dans un genre, comme nous l'avons montré dans la question troisième, article cinq. Aussi, par certaines similitudes tirées des choses matérielles, pouvons-nous obtenir quelques notions positives des anges, d'après ce qu'il y a de commun entre ces deux ordres d'êtres, et non quant à l'espèce particulière de ces derniers. Mais nous ne pouvons de la sorte rien connoître de Dieu.

ARTICLE III.

Dieu est-il le premier objet connu par l'ame humaine?

Il paroît que Dieu est le premier objet qui soit connu par l'ame humaine. 1° Ce en quoi nous connoissons tout le reste et par quoi nous jugeons de tout, est le premier objet connu de nous, comme la lumière par rapport à l'œil, et les premiers principes par rapport à l'intellect. Or « nous connoissons toutes choses dans la lumière de la première vérité, et par elle aussi nous jugeons de tout, » dit saint Augustin, *De Trin.* et *De vera Religione*. Donc Dieu est le premier objet connu de nous.

2° « Ce par quoi une chose est telle doit être tel à plus forte raison. » Mais Dieu est la cause de notre connoissance tout entière; car « il est la vraie lumière qui illumine tout homme venant dans ce monde, » comme il est dit dans le chapitre premier de l'*Evangile* selon saint Jean. Donc Dieu est l'objet que nous connoissons plus tôt et mieux que tous les autres.

3° Ce qui est d'abord connu dans une image, c'est le type même d'après

---

quia non est in eis eadem ratio potentiæ et materiæ; conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiæ immateriales sunt in prædicamento substantiæ, cùm earum quidditas non sit earum *esse*. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus, neque secundùm genus naturale, neque secundùm genus logicum; quia Deus nullo modo est in genere, ut suprà ostensum est (qu. 3, art. 5). Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmativè potest cognosci de angelis secundùm rationem communem, licèt non secundùm rationem speciei. De Deo autem nullo modo.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus sit primum quod à mente humana cognoscitur.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Deus sit primum quod à mente humana cognoscitur. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis judicamus, est primò cognitum à nobis, sicut lux ab oculo, et principia prima ab intellectu. Sed « omnia in luce primæ veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus judicamus, » ut dicit Augustinus in lib. *De Trin.* et in lib. *De vera Relig.* (cap. 3). Ergo Deus est id quod primò cognoscitur à nobis.

2. Præterea, « propter quod unumquodque, et illud magis. » Sed Deus est causa omnis nostræ cognitionis; ipse enim est « lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, » ut dicitur *Joan.*, I. Ergo Deus est id quod primò et maximè est cognitum nobis.

3. Præterea, id quod primò cognoscitur in

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. II, cap. 82; et qu. 8, de verit., art. 7, ad 6; et qu. 10,

lequel l'image est formée. Or l'image de Dieu se trouve dans notre ame, au témoignage de saint Augustin. Donc ce qui est d'abord connu par notre ame, c'est Dieu.

Mais le contraire se trouve exprimé dans ces mots de saint *Jean*, I, 18 : « Personne n'a jamais vu Dieu. »

(Conclusion. — Dieu se révélant à nous par les créatures ne sauroit être le premier objet connu de nous.)

Comme l'intellect humain ne peut pas, dans les conditions de la vie présente, connoître les substances immatérielles créées, ainsi que nous l'avons dit plus haut, encore moins peut-il connoître directement la substance incréée (1). Il faut dire, par conséquent, que Dieu n'est pas le premier objet connu de nous, et que nous parvenons à la connoissance de Dieu au moyen des créatures, d'après cette parole de saint Paul, *Rom.*, I, 20 : « Les choses invisibles de Dieu sont montrées à notre intelligence par ses créatures visibles. » Or la première chose que nous connoissons dans notre état actuel, c'est la quiddité de la chose matérielle, objet direct de notre intellect, comme nous l'avons déjà dit si souvent.

Je réponds aux arguments : 1° C'est dans la lumière de la première

(1) Dernière et rigoureuse conséquence des principes posés dans la théorie de l'intellect humain. Voilà donc un théologien catholique, et le plus grand des théologiens, qui proclame, en vertu de sa doctrine philosophique, que Dieu n'est pas le premier objet connu de nous. Or, si Dieu n'est pas immédiatement perçu par notre intelligence, s'il ne s'impose pas à notre intelligence comme une idée première, il faut nécessairement que nous puissions, par d'autres idées plus connues par rapport à nous, nous élever à sa connoissance. Dieu peut être dès-lors l'objet d'une démonstration veritable. C'est ce que pensent aussi, avec saint Thomas, les théologiens venus après lui, dont la plupart du reste, les plus remarquables en particulier, Suarez, Sanchez, Melchior Canus, se déclarent ses disciples, ou même les simples commentateurs de la Somme théologique. Voilà cependant que certains philosophes modernes, surtout parmi les nouveaux éclectiques, prétendent que l'existence de Dieu est une chose indémontrable, et qu'il faut l'accepter comme une vérité première. Quel est le sentiment le plus favorable à la croyance en Dieu? Si nous devons en juger par les résultats comparés de ces deux doctrines, la question est aussitôt résolue que posée. Rappelons ici deux axiômes : les extrêmes se touchent; qui trop prouve ne prouve rien. Aussi n'y a-t-il peut-être qu'un pas du théisme non raisonné à l'athéisme absolu; si même ce n'est pas ce genre de déisme que Bossuet croyoit pouvoir appeler un véritable athéisme.

---

imagine, est exemplar quo imago formatur. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Augustinus dicit. Ergo id quod primò cognoscitur in mente nostra, est Deus.

Sed contra est, quod dicitur *Joan.*, I : « Deum nemo vidit unquam. »

(Conclusio. — Cùm Deus cognoscatur à nobis per creaturas, non est primum quod à nobis cognoscitur.)

Respondeo dicendum, quòd cùm intellectus humanus, secundùm statum præsentis vitæ, non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est (art. 2), multò minùs potest intelligere essentiam substantiæ increatæ. Unde simpliciter dicendum est quòd Deus non est primum quod à nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundùm illud Apostoli, *ad Rom.*, I : « Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur. » Primum autem quod intelligitur à nobis, secundùm statum præsentis vitæ, est quidditas rei materialis, quæ est nostri intellectûs objectum, ut multoties suprà dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quòd in luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus,

art. 6, ad 6, et art. 7 in corp.; et rursus art. 12 in corp.; et *Quodlib.*, VII, qu. 1, art. 1; ut et I, *Sent.*, dist. 3, qu. 1, art. 2 et 3.

vérité, sans doute, que nous connoissons et jugeons toutes choses, en tant que la lumière même de notre intellect, soit naturelle, soit gratuitement accordée, n'est qu'une impression de la vérité première, comme nous l'avons également dit. Or la lumière de notre intellect n'étant pas, par rapport à ce même intellect, ce qu'il connoît, mais ce par quoi il connoît, encore moins peut-on dire que Dieu soit le premier objet connu par notre intellect.

2° Le principe, « ce par quoi une chose est telle, doit être tel à plus forte raison, » ne peut s'appliquer qu'à des choses de même ordre, ainsi que nous l'avons déjà remarqué. Or si nous connoissons toutes les autres choses par Dieu, ce n'est pas comme par le premier objet connu, mais bien comme par la première cause de notre puissance intellective.

3° Il est vrai que si dans notre ame se trouvoit l'image parfaite de Dieu, comme dans le fils se trouve l'image parfaite du père, notre ame connoîtroit Dieu immédiatement. Mais il n'existe en nous qu'une image imparfaite; et voilà pourquoi cette raison est ici sans valeur.

QUESTION LXXXIX.

De la connoissance dans l'ame séparée du corps.

Nous avons à rechercher maintenant la manière dont peut connoître l'ame séparée du corps; et sur cela huit questions à faire: 1° L'ame séparée du corps peut-elle avoir l'intelligence? 2° Connoît-elle les substances séparées? 3° Connoît-elle tous les êtres naturels? 4° Connoît-elle chaque être en particulier? 5° La science habituelle acquise ici-bas demeure-t-elle

---

in quantum ipsum lumen intellectûs nostri sive naturale, sive gratuitum nihil aliud est quàm quædam impressio veritatis primæ, ut suprà dictum est. Unde cùm ipsum lumen intellectûs nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut *quod intelligitur*, sed sicut *quo intelligitur*, multò minùs Deus est id quod primò à nostro intellectu intelligitur.

Ad secundum dicendum, quòd « propter quod unumquodque, illud magis, » intelligendum est in his quæ sunt unius ordinis, ut suprà dictum est. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivæ virtutis causam.

Ad tertium dicendum, quòd si in anima nostra esset perfecta imago Dei, sicut filius est perfecta imago patris, statim anima nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta; unde ratio non sequitur.

QUÆSTIO LXXXIX.

De cognitione animæ separatæ, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de cognitione animæ separatæ.

Et circa hoc quæruntur octo: 1° Utrùm anima separata à corpore possit intelligere. 2° Utrùm intelligat substantias separatas. 3° Utrùm intelligat omnia naturalia. 4° Utrùm cognoscat singularia. 5° Utrùm habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in anima separata. 6° Utrùm pos-

dans l'ame séparée? 6° Peut-elle mettre en usage cette science habituelle acquise ici-bas? 7° La distance des lieux est-elle un obstacle à la connoissance de l'ame séparée? 8° Les ames séparées des corps connoissent-elles ce qui se passe sur la terre?

ARTICLE I.

L'ame séparée du corps peut-elle connoître quelque chose?

Il paroît que l'ame séparée du corps ne peut absolument rien connoître. 1° D'après le Philosophe, l'acte de l'intellect se détruit quand une chose se détruit intérieurement dans l'homme. Or tout l'intérieur de l'homme est corrompu ou détruit par la mort. Donc l'acte même de l'intelligence est également détruit.

2° L'ame humaine est privée de l'usage de l'intelligence par la suspension des sens, elle l'est également par le désordre de l'imagination, ainsi que nous l'avons expliqué dans la question quatre-vingt-quatrième. Mais par la mort le sens et l'imagination sont entièrement corrompus, comme nous l'avons également dit plus haut. Donc après la mort l'ame ne connoît rien.

3° Si l'ame séparée connoît encore, il faut que ce soit au moyen de certaines espèces. Or elle ne connoît pas au moyen des espèces innées, puisque au commencement elle est comme une table où rien n'est écrit; elle ne connoît pas non plus par des espèces qu'elle puisse abstraire des choses, puisqu'elle n'a plus ni les organes des sens ni ceux de l'imagination, au moyen desquels les espèces intelligibles sont abstraites des choses; ce n'est pas non plus par des espèces d'abord abstraites et puis conservées dans l'ame, puisque dans ce cas l'ame d'un enfant ne connoîtroit rien après la mort; ce n'est pas enfin par des espèces intelligibles

---

sit uti habitu scientiæ hic acquisitæ. 7° Utrùm distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ. 8° Utrùm animæ separatæ à corporibus cognoscant ea quæ hic aguntur.

ARTICULUS I.

Utrùm anima separata aliquid intelligere possit.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd anima separata nihil omnino intelligere possit. Dicit enim Philosophus in I. *De anima* (text. 66), quòd *intelligere* corrumpitur quodam interiùs corrupto. Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum *intelligere* corrumpitur.

2. Præterea, anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensùs, et perturbata imaginatione, sicut suprà dictum est (qu. 84, art. 7 et 8). Sed morte totaliter sensus et imaginatio corrumpuntur, ut ex suprà dictis patet (qu. 77, art. 8). Ergo anima post mortem nihil intelligit.

3. Præterea, si anima separata intelligit, oportet quòd per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas, quia à principio est « sicut tabula in qua nihil est scriptum; » neque per species quas tunc abstrahit à rebus, quia non habet organa sensùs et imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur à rebus; neque etiam per species priùs abstractas et in anima conservatas, quia sic anima pueri nihil intelligeret post mor-

(1) De his etiam III. part., qu. 11, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 31, qu. 2, art. 4; ut et *Sent.*, dist. 50, qu. 1, art. 1 et 2; et qu. 19, de verit., art. 1 et 2; et qu. de anima, art. 15, 16, 17.

venant de Dieu, puisque ce ne seroit plus là une connoissance naturelle, la seule dont il s'agit ici, mais bien une connoissance de grâce. Donc l'ame séparée du corps ne peut rien connoître.

Mais le contraire résulte clairement de ces paroles du Philosophe, *De anima*, I, 13 : « S'il n'est pas quelque opération qui soit propre à l'ame, l'ame ne sauroit être séparée. » Or il arrive à l'ame d'être séparée. Donc l'ame a une opération propre, et son opération la plus propre est l'intelligence. Donc l'ame connoît quand elle est séparée du corps.

(Conclusion. — Le mode d'opération de chaque chose étant en rapport avec le mode de son être, il faut nécessairement que l'ame séparée du corps connoisse, non par le concours des images qui sont dans les organes corporels, mais en se portant directement vers les choses intelligibles.)

Ce qui fait la difficulté de cette question, c'est que l'ame, tant qu'elle est unie avec le corps, ne peut rien connoître qu'avec le secours des images, comme nous le savons par expérience. Or si ce n'étoit pas là une condition naturelle de l'ame, si elle ne subissoit une telle dépendance que par accident et parce qu'elle est liée au corps, comme le veulent les platoniciens, la question seroit aisément résolue. Car une fois les entraves du corps brisées, l'ame reviendroit à sa nature qui seroit de connoître directement les choses intelligibles, sans le secours des images, comme le font les autres substances séparées. Mais dans cette opinion, ce n'est pas pour son bien que l'ame seroit unie au corps, puisque son intelligence seroit avec le corps de pire condition que sans le corps, c'est seulement pour le bien du corps que cette union auroit lieu; ce qui est contre la raison, puisque la matière est pour la forme, et non la forme pour la matière. Si nous disons au contraire qu'il est dans la nature de l'ame de connoître au moyen des images, la nature de l'ame n'étant pas changée par la ruine du corps, il semblera que l'ame ne pourra plus dès lors rien

---

tem; neque etiam per species intelligibiles divinitùs influxas, hæc enim cognitio non esset naturalis, de qua nunc agitur, sed gratiæ. Ergo anima separata à corpore nihil intelligit.

Sed contra est, quod Philosophus dicit in I. *De anima* (text. 13), quòd « si non est aliqua operationum animæ propria, non contingit ipsam separari. » Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam, et maximè eam quæ est intelligere; intelligit ergo sine corpore existens.

(Conclusio. — Cùm modus operandi uniuscujusque rei sequatur modum essendi ipsius, necesse est animam à corpore separatam intelligere non per conversionem ad phantasmata quæ sunt in organis corporeis, sed per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter.)

Respondeo dicendum, quòd ista quæstio difficultatem habet ex hoc quòd anima, quamdiu est corpori conjuncta, non potest aliquid intelligere non convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex natura animæ, sed per accidens hoc convenit ei, ex eo quòd corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt, de facili quæstio solvi posset. Nam remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundùm hoc anima non esset corpori unita propter melius animæ (quia secundùm hoc pejus intelligeret corpori unita quàm separata), sed hoc esset solùm propter melius corporis : quod est irrationabile, cùm materia sit propter formam, et non è converso. Si autem ponamus quòd anima ex sua natura habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata, cùm natura animæ post mortem corporis non mutetur, vi-

connoître naturellement, n'ayant plus à son aide les images corporelles. Pour faire disparoître cette difficulté, il faut rappeler ce principe, qu'un être n'opérant jamais qu'autant qu'il est en acte, le mode d'opération suit toujours le mode d'être. Or l'ame humaine a, pendant qu'elle est unie au corps, un mode d'être différent de celui qu'elle a quand elle est séparée du corps, quoique sa nature demeure toujours la même; ce qui ne veut pas dire néanmoins qu'elle soit unie au corps d'une manière accidentelle, car c'est dans sa nature même que cette union a sa raison d'être. Ainsi, par exemple, un corps léger ne change pas de nature quand il occupe successivement la place qui lui est propre ou naturelle, et celle qui est contraire à sa nature. Par conséquent, tant que notre ame est unie au corps, de ce mode d'être résulte pour elle un mode de connoissance qui implique le concours des images imprimées par les corps dans nos organes corporels. Mais quand notre ame sera séparée du corps, il lui appartiendra de connoître en s'appliquant simplement aux choses intelligibles, comme cela convient aux autres substances séparées des corps. Il suit de là que la connoissance produite par l'application de l'ame aux images est naturelle à l'ame, comme il lui est naturel d'être unie au corps; tandis qu'être séparée du corps est une chose en dehors de sa nature, et, pour la même raison, il est en dehors de sa nature de connoître sans avoir recours aux images. Voilà pourquoi elle est unie à un corps, afin qu'elle puisse agir ainsi selon les lois de la nature.

Il reste cependant un doute à cet égard. Une chose étant en effet toujours ordonnée par rapport à ce qu'il y a de plus parfait, et le mode de connoissance qui consiste à saisir immédiatement les choses intelligibles étant plus parfait que celui qui réclame le concours des images, la nature de notre ame a dû être ainsi instituée par Dieu, pour que le mode de connoissance le plus parfait lui fût naturel et qu'elle n'eût pas besoin pour

---

detur quòd anima tunc naturaliter nihil possit intelligere, cùm non sint ei præstò phantasmata ad quæ convertatur. Et ideo ad hanc difficultatem tollendam considerandum est, quòd cùm nihil operetur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi cùm unitur corpori, et cùm fuerit à corpore separata, manente tamen eadem animæ natura; non ita quòd uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suæ naturæ corpori unitur : sicut nec levis natura mutatur cùm est in loco proprio (quod est ei naturale), et cùm est extra proprium locum, quod est ei præter naturam. Animæ igitur secundùm istum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quæ sunt in corporeis organis. Cùm autem fuerit à corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis à corpore separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata, est animæ naturalis, sicut et corpori uniri; sed esse separatam à corpore, est præter rationem suæ naturæ, et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata, est ei præter naturam. Et ideo ad hoc unitur corpori ut sic operetur, secundùm naturam suam.

Sed hoc rursus habet dubitationem. Cùm enim res semper ordinetur ad id quod melius est (est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter, quàm per conversionem ad phantasmata), debuit sic à Deo institui animæ natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri. Considerandum est igitur quòd etsi intelligere per conversionem

l'exercer d'être unie à un corps. Mais nous devons remarquer ici que si la connoissance provenant des choses supérieures est absolument plus parfaite que celle qui provient des images, ce premier mode de connoissance étant simplement possible pour l'ame, étoit par là même moins parfait; et voici comment on le prouve : Dans toutes les substances intellectuelles la puissance intellective ou cognitive est un effet produit par la lumière divine. Or cette lumière, une et simple dans son premier principe, se divise et se diversifie à mesure que les créatures intellectuelles se trouvent plus éloignées de ce premier principe, comme cela a lieu dans les lignes qui partent du centre, à mesure qu'elles s'en éloignent. De là vient que Dieu connoît tout par sa seule essence. Parmi les substances intellectuelles, les plus élevées, quoique ayant besoin de plusieurs formes pour connoître, connoissent néanmoins par un petit nombre de formes, lesquelles sont plus universelles et plus puissantes pour embrasser les êtres, à cause de la grandeur même de la vertu intellective renfermée dans ces esprits supérieurs. Les esprits inférieurs, au contraire, ont besoin d'un plus grand nombre de formes, car en eux elles sont moins universelles et moins efficaces pour embrasser les êtres, à raison de l'infériorité même de la puissance intellective de ces esprits par rapport aux premiers. Si donc les substances inférieures possédoient des formes aussi universelles que les possèdent les substances supérieures, ces formes, n'ayant pas la même efficacité intellective ou cognitive, ne transmettroient pas aux esprits une parfaite connoissance des choses, il y auroit dans les idées du vague et de la confusion (1). C'est ce qu'on peut re-

(1) Dans cette thèse, comme dans toutes celles qui suivent, sur l'état intellectuel de l'ame séparée du corps, on voit avec admiration le génie de saint Thomas aux prises avec les plus grandes difficultés que puisse présenter la psychologie transcendentale. Il semble, en effet, s'être privé ici de tous les secours que fournissent les phénomènes extérieurs à une sage théorie sur l'ame humaine; il suit en quelque sorte cette ame dans une région inconnue et inaccessible à toutes les investigations de notre pensée. Le seul énoncé de la question, la seule idée même de l'aborder méthodiquement, font trembler pour le philosophe et le métaphysicien; car il est à remarquer que le saint docteur ne parle ici que des facultés naturelles. Mais le bonheur qu'on éprouve à le suivre dans la marche de sa théorie, grandit en proportion de cette crainte. Un autre genre d'étonnement succède au premier. A chaque pas, on reconnoît le docteur angélique, le sublime esprit qui nous avoit si profondément et si largement initiés à la

---

ad superiora, sit simpliciter nobilius quàm intelligere per conversionem ad phantasmata, tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animæ, erat imperfectior; quod sic patet. In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quantò magis creaturæ intellectuales distant à primo principio, tantò magis dividitur illud lumen et diversificatur, sicut accidit in lineis à centro egredientibus. Et inde est quòd Deus per unam suam essentiam omnia intelligit. Superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores, et magis universales et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivæ quæ est in eis. In inferioribus autem sunt formæ plures, et minùs universales et minùs efficaces ad comprehensionem rerum, in quantum deficiunt à virtute intellectiva superiorum. Si ergo inferiores substantiæ haberent formas in illa universalitate, in qua habent superiores, quia non sunt tantæ efficaciæ in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate

marquer jusqu'à un certain point parmi les hommes. Ceux en effet dont l'intelligence est plus foible, n'acquièrent pas une parfaite connoissance des choses au moyen des idées générales émises par les esprits élevés, il faut qu'on leur explique chaque chose en particulier. Or il est évident que, parmi les substances intellectuelles, les plus humbles dans l'ordre de la nature sont les ames humaines. La perfection de l'univers exigeoit qu'il y eût différents degrés dans les êtres. Si donc les ames humaines étoient ainsi faites par Dieu, qu'elles dussent connoître de la manière qui convient aux substances séparées, elles n'auroient pas une connoissance parfaite, mais bien une connoissance vague et confuse. Pour qu'elles pussent donc avoir des différents objets une connoissance relativement parfaite, elles ont été créées pour être unies à des corps, et pour recevoir ainsi des objets sensibles une connoissance propre et distincte. De même que les hommes grossiers ne peuvent acquérir quelque instruction que par des exemples sensibles; de même le bien de notre ame exige qu'elle soit unie à un corps et qu'elle obtienne la connoissance au moyen des images, quoiqu'elle puisse être séparée du corps et posséder un autre mode d'intelligence.

Je réponds aux arguments : 1° Si l'on examine de près les paroles citées du Philosophe, on verra qu'il ne les prononce que dans une hypothèse qu'il avoit déjà énoncée, dans l'hypothèse que *connoître* fût le résultat de l'être composé, aussi bien que *sentir*. Jusque là il n'avoit pas montré la différence qui existe entre l'intellect et le sens. On pourroit dire encore que le Philosophe parle de ce mode d'intelligence ou de connoissance qui a lieu par le concours des images. De là résulte la réponse au second argument.

connoissance de Dieu et des anges. Avec quelle sûreté de méthode, quelle puissance d'analogie, quelle pénétration métaphysique, il applique au mode futur et transitoire de notre existence après la mort, les principes établis, les vérités acquises, et les quelques rayons de lumière épars dans les Livres saints! Qu'il nous suffise de cette observation; les différents points de cette belle Question s'éclairent assez par eux-mêmes, et les uns par les autres, pour que le lecteur n'ait plus besoin de nos foibles efforts pour réveiller son attention, ou diriger son étude.

---

et confusione. Quod aliqualiter apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectûs, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem, inter substantias intellectuales secundùm naturæ ordinem infimas, esse animas humanas. Hæc autem perfectio universi exigebat, ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animæ humanæ sic essent institutæ à Deo, ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quòd perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutæ ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant. Sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt, nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet quòd propter melius animæ est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata : et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

Ad primum ergo dicendum, quòd si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dicit ex quadam suppositione priùs facta, scilicet quòd *intelligere* sit quidam motus conjuncti, sicut et *sentire*. Nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum. Vel potest dici quòd loquitur de illo modo intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. De quo etiam procedit secunda ratio.

3° L'ame séparée du corps ne connoît, ni par les espèces innées, ni par des espèces abstraites au moment même, ni même uniquement par des espèces conservées, comme on le prouve dans l'objection; elle connoît par des espèces qui lui viennent de la lumière divine, à laquelle notre ame participe alors comme les autres substances séparées, quoique d'une manière moins abondante. Aussitôt donc qu'elle cesse d'être appliquée au corps, elle se tourne vers les choses supérieures. Mais pour cela sa connoissance ou sa puissance ne laisse pas que d'être naturelle, puisque Dieu est également l'auteur de l'influence gratuite et de la communication naturelle de sa propre clarté.

ARTICLE II.

L'ame séparée du corps connoît-elle les substances séparées?

Il paroît que l'ame séparée du corps ne connoît pas les substances séparées. 1° L'ame unie au corps est plus parfaite que l'ame séparée du corps, par la raison que l'ame est de sa nature une partie de l'être humain, et que la partie est plus parfaite quand elle est unie à son tout. Or l'ame unie au corps ne connoît pas les substances séparées, ainsi que nous l'avons dit. Encore moins les connoîtra-t-elle par conséquent quand elle sera séparée du corps.

2° Une chose ne peut être connue que par sa présence réelle ou par son espèce. Or les substances séparées ne peuvent être connues de l'ame par leur présence, puisque rien ne se communique à notre ame que Dieu seul; elles ne peuvent non plus nous être connues par des espèces que l'ame abstrait de l'ange, puisque l'ange est un être encore plus simple que l'ame. Donc l'ame séparée ne peut en aucune manière connoître les substances séparées.

Ad tertium dicendum, quòd anima separata non intelligit per species innatas, nec per species quas tunc abstrahit, nec solùm per species conservatas, ut objectio probat, sed per species ex influentia divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo. Unde tam citò cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio vel potentia non est naturalis, quia Deus est auctor non solùm influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

ARTICULUS II.

Utrùm anima separata intelligat substantias separatas.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd anima separata non intelligat substantias separatas. Perfectior enim est anima corpori conjuncta, quàm à corpore separata, cùm anima sit naturaliter pars humanæ naturæ, quælibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima conjuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut suprà habitum est (qu. 88, art. 1). Ergo multò minùs cùm fuerit à corpore separata.

2. Præterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui præsentiam vel per suam speciem. Sed substantiæ separatæ non possunt cognosci ab anima per suam præsentiam, quia nihil illabitur animæ nisi solus Deus; neque etiam per aliquas species quas anima ab angelo abstrahere possit, quia angelus simplicior est quàm anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

(1) De his etiam III. part., qu. 11, art. 1 ad 2; et in quæstionibus disputatis, qu. unicâ de anima, art. 17, tum in corp., tum ad 10, et art. 18 ad 27.

3° Certains philosophes ont placé la félicité dernière de l'homme dans la connoissance des substances séparées. Si donc l'ame séparée du corps peut connoître les substances séparées, elle acquièrt la félicité par le fait seul de sa séparation; ce qui répugne.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; car les ames séparées connoissent les autres ames séparées, comme le riche dans l'enfer vit Lazare dans le sein d'Abraham. Donc également les ames séparées voient les démons et les anges.

(Conclusion. — L'ame séparée se connoissant elle-même par elle-même, et connoissant les autres choses incorporelles par comparaison avec sa propre substance, laquelle est inférieure à la substance angélique, mais conforme à celle des autres ames séparées, il suit de là que notre ame aura une connoissance parfaite des autres ames séparées, et seulement imparfaite des anges.)

Le sentiment de saint Augustin est que notre ame recevra la connoissance des choses immatérielles par elle-même, c'est-à-dire, en se connoissant elle-même, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Par cela seul que l'ame séparée se connoît elle-même, nous pouvons savoir de quelle manière elle connoît les autres substances séparées. Or tant qu'elle est unie au corps elle connoît, nous l'avons dit, en s'appliquant aux images. Aussi ne peut-elle se connoître elle-même qu'autant qu'elle devient intelligente en acte au moyen d'une espèce abstraite des images; car c'est ainsi qu'elle peut se connoître elle-même par son propre acte, ainsi que

---

3. Præterea, quidam philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex sola sua separatione consequitur felicitatem : quod est inconveniens.

Sed contra est, quòd animæ separatæ cognoscunt alias animas separatas, sicut dives in inferno positus vidit Lazarum et Abraham, *Luc.*, XVI (1). Vident ergo et dæmones, et angelos, animæ separatæ.

(Conclusio. — Cùm anima separata seipsam per seipsam intelligat, alia verò incorporea per modum suæ substantiæ, qui est infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum; ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet, de angelis autem imperfectam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in IX. *De Trin.* (cap. 3), mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit, id est, cognoscendo seipsam, sicut suprà dictum est (qu. 88, art. 1). Per hoc ergo quòd anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias res separatas. Dictum est autem (art. 1), quòd quamdiu anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere nisi in quantum fit actu intelligens perspeciem à phantasmatibus abstractam, sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut suprà dictum est (qu. 88, art. 1 et 3). Sed

(1) Nec enim parabola vel fictitia narratio putari debet, sed historia seu res gesta, ut passim sancti Patres agnoscunt, et antiqui authores agnoverunt. Sic enim Ambrosius in eum locum : *Narratio hæc magis quàm parabola videtur, quando etiam nomen exprimitur.* Tertullianus, lib. *De anima*, cap. 7 : *Imaginem existimas exitum illum pauperis lætantis et divitis mœrentis? Sed quid illic Lazari nomen, si res in veritate non est?* Augustinus etiam, *De anima et ejus origine*, lib. IV, cap. 19 : *Quam vim cognitionis corruptibilibus exoneratæ corporibus animæ accipiant, etiam non bonæ, quis valeat indagare? Unde est et illud quòd patrem Abraham dives ille, cùm in tormentis esset, agnovit, etc.* Et Hieronymus, *Contra Jovinianum*, lib. II : *Divitem purpuratum propter epulas narrat in Tartaro, et Lazarum pauperem ob inediam dicit esse in sinu Abrahæ* (Lucas vel Christus).

nous l'avons également dit plus haut. Mais une fois séparée du corps, elle connoîtra, non en s'appliquant aux images, mais en se tournant vers les choses intelligibles de soi; et par conséquent elle se connoîtra elle-même par elle-même. Or une condition commune à toute substance séparée, c'est de connoître ce qui est au-dessus et ce qui est au-dessous d'elle par le mode même de sa propre substance; car une chose est connue suivant ce qu'elle est dans l'intelligence qui la perçoit, et toujours elle emprunte quelque chose au mode d'être de son sujet. Le mode substantiel de l'ame séparée étant inférieur à celui de la substance angélique et conforme à celui des autres substances séparées, l'ame doit avoir une connoissance parfaite des autres ames séparées, et seulement imparfaite et défectueuse des anges. Nous ne parlons ici que de la connoissance naturelle de l'ame séparée; il en est autrement de la connoissance qui vient de la gloire.

Je réponds aux arguments : 1° L'ame séparée est sans doute moins parfaite si l'on considère la nature du corps; mais d'un autre côté son intelligence devient plus libre, puisqu'ici-bas elle est obscurcie par la pesanteur et les ténèbres du corps.

2° L'ame séparée connoît les anges par des espèces qui lui viennent de Dieu, et qui ne sont néanmoins qu'une représentation imparfaite de ces purs esprits, par la raison que la nature de l'ame est inférieure à la nature de l'ange.

3° Ce n'est pas dans la connoissance des substances séparées, quelles qu'elles soient, que l'on fixe le dernier bonheur de l'homme, c'est dans la connoissance de Dieu, qui ne peut être vu que par un effet de la grâce. Il y a sans doute un grand bonheur à connoître les autres substances séparées, si toutefois cette connoissance étoit parfaite; mais ce n'est pas là la dernière félicité; et puis, comme nous venons de le dire, l'ame séparée ne peut avoir naturellement de ces esprits supérieurs une connoissance parfaite.

---

cùm fuerit à corpore separata, intelliget, non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quæ sunt secundùm se intelligibilia; unde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiæ separatæ, quòd intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suæ substantiæ. Sic enim intelligitur aliquid secundùm quòd est in intelligente. Est autem aliquid in altero per modum ejus in quo est. Modus autem substantiæ animæ separatæ est infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo aliarum substantiarum separatarum. Et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet, de angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animæ separatæ. De cognitione autem gloriæ est alia ratio.

Ad primum ergo dicendum, quòd anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura corporis; sed tamen quodammodo est liberior ad intelligendum, in quantum per gravedinem et occupationem corporis à puritate intelligentiæ impeditur.

Ad secundum dicendum, quòd anima separata intelligit angelos per similitudines divinitus impressas; quæ tamen deficiunt à perfecta repræsentatione eorum, propter hoc quòd animæ natura est inferior quàm angeli.

Ad tertium dicendum, quòd in cognitione substantiarum separatarum quarumcunque, non consistit ultima hominis felicitas, sed in solius Dei, qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione verò aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima; si tamen perfectè intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfectè eas intelligit, ut dictum est.

ARTICLE III.

L'ame séparée connoît-elle toutes les choses naturelles?

Il paroît que l'ame séparée connoît toutes les choses naturelles. 1° Dans les substances séparées se trouvent les raisons de toutes les choses naturelles. Or les ames séparées des corps connoissent les substances séparées. Donc elles connoissent toutes les choses naturelles.

2° Qui connoît un intelligible plus élevé doit beaucoup mieux connoître un intelligible moins élevé. Mais l'ame séparée connoît les substances séparées, qui sont éminemment intelligibles. Donc elle doit connoître beaucoup mieux les choses naturelles, qui sont moins intelligibles.

3° La connoissance naturelle est plus grande dans les démons que dans l'ame séparée. Or les démons ne connoissent pas toutes les choses naturelles, ils en apprennent beaucoup par leur longue expérience, comme le remarque saint Isidore. Donc les ames séparées ne connoissent pas non plus toutes les choses naturelles.

4° Si l'ame, aussitôt après sa séparation, connoissoit toutes les choses naturelles, le travail des hommes, pour acquérir la science de ces choses, seroit un travail inutile. Or cela est contraire au bon sens. Donc l'ame séparée ne connoît pas toutes les choses naturelles.

(Conclusion. — Les ames séparées connoissent toutes les choses naturelles, non d'une connoissance propre et sûre, mais d'une connoissance vague et commune.)

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, l'ame séparée connoît par des espèces qui lui sont communiquées par l'influence de la lumière divine; c'est ainsi que les anges connoissent; mais comme la nature de l'ame est inférieure à la nature de l'ange, à qui ce mode de connoissance est natu-

---

ARTICULUS III.

Utrùm anima separata omnia naturalia cognoscat.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd anima separata omnia naturalia cognoscat. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animæ separatæ cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

2. Præterea, qui intelligit magis intelligibile, multò magis potest intelligere minùs intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quæ sunt maximè intelligibiles. Ergo multò magis potest intelligere omnia naturalia, quæ sunt intelligibilia minùs.

3. Præterea, in dæmonibus magis viget naturalis cognitio quàm in anima separata. Sed dæmones non omnia naturalia cognoscunt, sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit. Ergo neque animæ separatæ omnia naturalia cognoscunt.

4. Præterea, si anima statim cùm est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam capessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

(Conclusio. — Animæ separatæ de omnibus naturalibus cognitionem habent non certam et propriam, sed communem et confusam.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, anima separata intelligit per species, quas recipit ex influentia divini luminis, sicut et angeli; sed tamen quia natura animæ est infra naturam angeli, cui iste modus cognoscendi est naturalis, anima separata per hujus-

(1) De his etiam in qu. de anima, inter alias disputatas, art. 15, tum in corp., tum ad 19, et art. 8 ad 20, in corp.

rel, l'ame séparée ne sauroit, par de telles espèces, acquérir une parfaite connoissance des choses; elle ne les connoît ainsi que d'une manière vague et confuse. Or ce que sont les anges par rapport à cette connoissance parfaite des choses naturelles, les ames séparées le sont par rapport à une connoissance imparfaite et confuse. Mais les anges, au moyen des espèces venues de la lumière divine, connoissent parfaitement toutes les choses naturelles, par la raison que Dieu a fait dans l'intelligence angélique tout ce qu'il a fait réellement dans la nature des choses; c'est la pensée de saint Augustin, *Super Gen. ad litt.* Aussi les ames séparées ont-elles de toutes les choses naturelles, non une connoissance propre et sûre, mais seulement une connoissance vague et commune.

Je réponds aux arguments : 1° L'ange lui-même ne connoît pas les choses naturelles par sa propre substance, il les connoît par certaines espèces, dans le sens que nous l'avons déjà expliqué. Ainsi, de ce que l'ame connoîtra la substance séparée, il ne s'ensuit pas qu'elle connoisse toutes les choses naturelles.

2° De même que l'ame séparée du corps ne connoît pas parfaitement les substances séparées, elle ne sauroit connoître parfaitement non plus les choses naturelles; ces perceptions, avons-nous dit, seront vagues et confuses.

3° Saint Isidore parle de la connoissance des choses futures, connoissance que ni les anges, ni les démons, ni les ames séparées ne peuvent avoir, si ce n'est par la relation des causes avec leurs effets, ou par une révélation divine. Mais nous parlons ici d'une connoissance naturelle.

4° La connoissance qui s'acquiert par l'étude est une connoissance propre et vraie, tandis que l'autre est une connoissance confuse. On ne sauroit donc prétendre que le travail de la science soit un travail inutile.

---

modi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per hujusmodi species, ita animæ separatæ ad imperfectam et confusam. Angeli autem per hujusmodi species cognoscunt cognitione perfecta omnia naturalia, quia omnia quæ Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentia angelica, ut dicit Augustinus, *Super Gen. ad lit.* Unde et animæ separatæ de omnibus naturalibus cognitionem habent non certam et propriam, sed communem et confusam.

Ad primum ergo dicendum, quòd nec ipse angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per species quasdam, ut suprà dictum est (qu. 88, art. 1). Et ideo non propter hoc sequitur quòd anima cognoscat omnia naturalia, quia cognoscit substantiam separatam.

Ad secundum dicendum, quòd sicut anima separata non perfectè intelligit substantias separatas, ita nec omnia naturalia perfectè cognoscit, sed sub quadam confusione, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd Isidorus loquitur de cognitione futurorum, quæ nec angeli, nec dæmones, nec animæ separatæ cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturali.

Ad quartum dicendum, quòd cognitio quæ acquiritur hic per studium, est propria et perfecta; alia autem est confusa. Unde non sequitur quòd studium addiscendi sit frustra.

ARTICLE IV.

L'ame séparée connoît-elle chaque chose en particulier?

Il paroît que l'ame séparée ne connoît pas chaque chose en particulier. 1° Aucune puissance cognitive ne demeure dans l'ame séparée, si ce n'est l'intellect, comme cela résulte clairement de ce que nous avons dit dans la question soixante-dix-septième, article premier. Or l'intellect n'est pas apte à connoître chaque chose en particulier, comme il a été dit dans la question quatre-vingt-sixième, article premier. Donc l'ame séparée ne connoît point chaque chose en particulier.

2° La connoissance qu'on a d'une chose en particulier, est plus précise et mieux déterminée que celle que l'on a d'une chose en général. Or l'ame séparée ne connoît pas d'une manière précise et déterminée les espèces des choses naturelles. Bien moins encore, dès-lors, peut-elle connoître chaque chose en particulier.

3° Si elle connoît certaines choses en particulier sans le secours des sens, elle doit par là même les connoître toutes. Or elle ne connoît pas toutes les choses en particulier; donc elle n'en connoît aucune.

Mais le contraire résulte de ce que dit le mauvais riche dans l'enfer, *S. Luc*, XVI, 28 : « J'ai cinq frères, etc. »

(Conclusion. — L'ame séparée connoît certaines choses en particulier sans les connoître toutes ; elle connoît seulement celles dont elle a l'impression ou par une connoissance antérieure, ou par une affection plus grande, ou par une habitude naturelle, ou par une volonté spéciale de Dieu.)

Les ames séparées connoissent, il est vrai, certaines choses en particulier; mais elles ne les connoissent pas toutes, pas même celles qui sont présentes. Pour mettre cette proposition dans toute son évidence, il

---

ARTICULUS IV.

Utrùm anima separata cognoscat singularia.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd anima separata non cognoscat singularia. Nulla enim potentia cognoscitiva remanet in anima separata nisi intellectus, ut ex suprà dictis patet (qu. 77, art. 1). Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut suprà habitum est (qu. 86, art. 1). Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Præterea, magis est determinata cognitio qua cognoscitur aliquid in singulari, quàm illa qua cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata non habet aliquam determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multò igitur minùs cognoscit singularia.

3. Præterea, si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia cognoscit. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

Sed contra est, quod dives in inferno positus dixit : « Habeo quinque fratres, » ut habetur *Luc.*, XVI.

(Conclusio. — Anima separata cognoscit quædam singularia, sed non omnia, verùm ea tantùm ad quæ determinatur, vel per præcedentem cognitionem, vel aliquam affectionem, vel naturalem habitudinem, vel divinam ordinationem.)

Respondeo dicendum, quòd animæ separatæ aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia, etiam quæ sunt præsentia. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd duplex est modus in-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 50, qu. 3, art. 1; et qu. 19, de verit., art. 2; et qu. de anima ut priùs, art. 15 et art. 20.

faut remarquer qu'il existe deux modes de connoissance : l'un qui se produit par l'abstraction des images ou fantômes; et, de cette manière, les choses en particulier ne peuvent être connues par l'intellect d'une manière directe, mais bien d'une manière indirecte, comme nous l'avons dit plus haut. L'autre se produit par la communication des espèces venues de Dieu; et par ce moyen notre intellect peut connoître toutes les choses en particuler. Comme Dieu lui-même doit en effet par son essence, étant la cause des principes universels et des choses individuelles, tout connoître en général et en particulier, ainsi que nous l'avons dit dans la question quatorzième; de même les substances séparées peuvent, au moyen des espèces, qui sont comme des images de cette divine essence, connoître les choses en particulier. Il y a néanmoins cette différence entre les anges et les ames séparées, que les anges, par le moyen de ces espèces, ont une connoissance propre et parfaite des choses, tandis que les ames séparées n'en ont qu'une connoissance confuse. Aussi les anges peuvent-ils, à cause de la force de leur intellect, connoître par ces sortes d'espèces, non-seulement la nature spéciale des choses, mais encore chaque être particulier compris dans une espèce. Les ames séparées ne peuvent connoître, par ce même moyen, que les êtres particuliers dont elles ont en quelque sorte l'impression, soit par une connoissance antérieure, soit par une affection plus grande, soit par une habitude naturelle, soit par une volonté spéciale de Dieu; et cela par la raison que, « ce qui est reçu dans un être est reçu d'après le mode du récipient. »

Je réponds aux arguments : 1° Ce n'est pas par abstraction que notre intellect connoît les choses en particulier. Ce n'est donc pas par ce moyen que l'ame séparée les connoîtra, mais par le moyen que nous avons indiqué.

2° L'ame séparée reçoit la connoissance spéciale ou individuelle des choses par rapport auxquelles elle a une habitude déterminée et dont

---

telligendi. Unus per abstractionem à phantasmatibus; et secundùm istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directè, sed indirectè, sicut suprà dictum est (qu. 86, art. 1). Alius modus intelligendi est per influentiam specierum à Deo; et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, in quantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia et universalia et singularia, ut suprà dictum est (qu. 14, art. 11); ita substantiæ separatæ per species, quæ sunt quædam participatæ similitudines illius divinæ essentiæ, possunt singularia cognoscere. In hoc tamen est differentia inter angelos et animas separatas, quia angeli per hujusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus; animæ verò separatæ, confusam. Unde angeli propter efficaciam sui intellectûs, per hujusmodi species non solùm naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta. Animæ verò separatæ non possunt cognoscere per hujusmodi species nisi solùm singularia illa, ad quæ quodammodo determinantur, vel per præcedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem; quia « omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit ea, sed sicut dictum est.

Ad secundum dicendum, quòd ad illarum rerum species, vel individua, cognitio animæ separatæ determinatur, ad quæ anima separata

les espèces viennent ainsi modifier son intellect, comme nous l'avons dit.

3° L'ame séparée n'est pas également disposée à connoître toutes les choses en particulier; nous avons dit qu'elle avoit pour quelques-uns une habitude spéciale qu'elle n'avoit pas pour les autres. Il n'y a donc pas de raison pour qu'elle connoisse également toutes les choses en particulier.

ARTICLE V.

La science habituelle acquise ici-bas reste-t-elle dans l'ame séparée?

Il paroît que la science habituelle acquise ici-bas ne reste pas dans l'ame séparée. 1° L'Apôtre dit, I *Corinth.*, XIII, 8 : « La science sera détruite. »

2° Les hommes inférieurs par la bonté possèdent souvent en ce monde une grande science, tandis que des hommes meilleurs en sont dépourvus. Si donc la science habituelle restoit dans l'ame après la mort, il s'ensuivroit que des hommes moins bons seroient, dans la vie future, supérieurs à des hommes meilleurs qu'eux; ce qui répugne.

3° Les ames séparées obtiennent la science par l'influence de la lumière divine. Si donc la science acquise ici-bas demeure dans l'ame séparée, il y aura deux formes d'une même espèce dans le même sujet; ce qui est impossible.

4° Le Philosophe dit que « l'habitude est une qualité difficile à changer; » la science au contraire change ou se détruit par l'effet d'une maladie ou par un autre accident semblable. Or il ne peut survenir dans la vie de changements aussi violents que celui dont la mort est la cause. Il semble donc que l'habitude de la science doive être détruite par la mort.

---

habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quòd anima separata non se habet æqualiter ad omnia singularia, sed ad quædam habet aliquam habitudinem, quam non habet ad alia. Et ideo non est æqualis ratio ut omnia singularia cognoscat (1).

ARTICULUS V.

Utrùm habitus scientiæ hîc acquisitæ remaneat in anima separata.

Ad quintum sic proceditur (2). Videtur quòd habitus scientiæ hîc acquisitæ non remaneat in anima separata. Dicit enim Apostolus, I. *ad Cor.*, XIII : « Scientia destruetur. »

2. Præterea, quidam minùs boni in hoc mundo scientia pollent, aliis magis bonis carentibus scientia. Si ergo habitus scientiæ permaneret etiam post mortem in anima, sequeretur quòd aliqui minùs boni, etiam in futuro statu, essent potiores aliquibus magis bonis; quod videtur inconveniens.

3. Præterea, animæ separatæ habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hîc acquisita in anima separata remaneat, sequetur quòd duæ erunt formæ unius speciei in eodem subjecto; quod est impossibile.

4. Præterea, Philosophus dicit in lib. *Prædicat.* (3), quòd « habitus est qualitas difficilè mobilis; » sed ab ægritudine, vel ab aliquo hujusmodi, quandoque corrumpitur scientia. Sed nulla est ita fortis immutatio in hac vita, sicut immutatio quæ est per mortem. Ergo videtur quòd habitus scientiæ per mortem corrumpatur.

(1) Hinc etiam beati plura vel pauciora vident pro diversa conditione sui statûs.

(2) De his etiam 1, 2, qu. 63, art. 2; et III, *Sent.*, dist. 13, qu. 2, art. 4; ut et IV, *Sent.*, dist. 50, qu. 1, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 79 in fine; et *Quodlib.*, III, qu. 6, art. 1; et *Quodlib.*, XII, art. 3 et 13.

(3) Ex cap. de qualitate colligitur, ubi habitum à dispositione sic distinguit, quòd *facilè mobilis* hæc sit (ex græco εὐκίνητος), habitus autem difficiliùs removeatur, etc.

Mais le contraire est exprimé par saint Jérôme dans sa lettre à saint Paulin : « Apprenons sur la terre des choses dont la science doive persévérer en nous dans le ciel. »

(Conclusion. — L'habitude de la science acquise ici-bas, en tant qu'elle réside dans l'intellect, demeure dans l'ame séparée; car elle ne peut être altérée ni de soi, ni par accident.)

Quelques-uns ont prétendu que l'habitude de la science ne résidoit pas dans l'intellect, mais se trouvoit dans les facultés sensitives, dans celles de l'imagination, de la réflexion et de la mémoire; les espèces intelligibles ne sont pas, suivant cette opinion, conservées dans l'intellect possible. Si cette opinion étoit vraie, il seroit également vrai de dire qu'après la ruine du corps, l'habitude de la science acquise ici-bas seroit entièrement détruite. Mais comme la science réside dans l'intellect, qui est le *lieu des espèces*, selon la belle expression d'Aristote, il faut nécessairement que l'habitude de la science acquise ici-bas se trouve en partie dans les facultés sensitives que nous venons de nommer, et en partie dans l'intellect même. Et cela résulte de la notion même des actes par lesquels s'acquiert l'habitude de la science. « Les habitudes, en effet, ressemblent aux actes par lesquels elles s'acquièrent, » comme le dit encore Aristote, *Ethic.* II. Or les actes de l'intellect par lesquels la science s'acquiert dans la vie présente, se produisent par l'application de l'intellect aux images ou fantômes qui se trouvent dans les puissances sensitives. Donc, par de tels actes, l'intellect possible acquiert, d'une part, une certaine facilité de penser et de connoître par les espèces reçues; et, d'autre part, les puissances inférieures dont nous venons de parler deviennent des auxiliaires plus habiles et servent mieux à l'intellect pour qu'il voie les choses intelligibles par leur concours. Mais comme l'acte intellectuel est principalement sans doute, et même formellement dans l'intellect, tandis qu'il n'est dans les puissances inférieures que par la

---

Sed contra est, quod Hieronymus dicit in *Epist. ad Paul.*: « Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in cœlo. »

(Conclusio. — Habitus scientiæ hîc acquisita secundùm quòd est in intellectu, remanet in anima separata; nec enim per accidens, nec per se corrumpi potest.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt habitum scientiæ non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativa, cogitativa et memorativa, et quòd species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si hæc opinio vera esset, sequeretur quòd destructo corpore, totaliter habitus scientiæ hîc acquisitæ destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est *locus specierum*, ut dicitur in III. *De anima* (text. 6), oportet quòd habitus scientiæ hîc acquisitæ partim sit in prædictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus, ex quibus habitus scientiæ acquiritur. Nam « habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur, » ut dicitur in II. *Ethic.* Actus autem intellectûs ex quibus in præsenti vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectûs ad phantasmata, quæ sunt in prædictis viribus sensitivis. Unde per tales actus, et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quædam ad considerandum per species susceptas, et in prædictis inferioribus viribus acquiritur quædam habilitas, ut faciliùs per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari. Sed sicut actus intellectûs principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositivè in inferioribus viribus; ita etiam dicendum est de habitu. Quantum

matière et la disposition; il en est de même de l'habitude. Ainsi quant à la partie de la science actuelle qui réside dans les puissances inférieures, cette science ne doit pas rester dans l'ame séparée; mais en tant que cette science réside dans l'intellect même, il faut nécessairement qu'elle y persiste. Une forme en effet, comme il est dit dans le *Traité de la longueur et de la brièveté de la vie*, se corrompt de deux manières : d'abord par elle-même, ainsi quand elle est corrompue ou détruite par son contraire, comme le chaud par le froid; ensuite par accident, c'est-à-dire par la corruption de son sujet. Or il est manifeste que la science résidant dans l'intellect humain ne peut pas se corrompre par la corruption de son sujet, puisque l'intellect est incorruptible, comme nous l'avons démontré ailleurs. Les espèces intelligibles qui se trouvent dans l'intellect possible, ne peuvent pas non plus être corrompues par leur contraire; car l'application des intelligibles n'a pas de contraire, surtout quand il s'agit de l'acte intellectuel simple, de celui qui saisit simplement ce qu'une chose est. Mais quand il s'agit de l'opération par laquelle l'intellect compose et divise, quand il s'agit même du raisonnement, la contrariété reparoît alors dans l'intellect, puisque le faux, dans la proposition ou dans l'argument, est le contraire du vrai. Et, de cette manière, il arrive souvent que la science se corrompt ou se détruit par le contraire; c'est quand un homme, par un faux raisonnement, s'éloigne de la science de la vérité. Voilà pourquoi le Philosophe, dans le livre que nous venons de nommer, établit que la science se corrompt de deux manières, à savoir, par oubli de la part de la faculté mémorative, et par illusion de la part d'un faux raisonnement. Mais cela n'a pas lieu dans l'ame séparée. Donc il faut dire que l'habitude de la science, en tant qu'elle est dans l'intellect, demeure dans l'ame séparée.

Je réponds aux arguments : 1° L'Apôtre ne parle pas, dans le texte

---

ergo ad id quod aliquis præsentis scientiæ habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata. Sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat; quia ut dicitur in lib. *De longitudine et brevitate vitæ* (1), dupliciter corrumpitur aliqua forma. Uno modo per se, quando corrumpitur à suo contrario, ut calidum à frigido; alio modo per accidens, scilicet per corruptionem subjecti. Manifestum est autem quòd per corruptionem subjecti, scientia quæ est in intellectu humano corrumpi non potest, cùm intellectus sit incorruptibilis, ut suprà ostensum est. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili; quia intentioni intelligibilium nihil est contrarium, et præcipuè quantum ad simplicem intelligentiam, qua intelligitur *quod quid est*. Sed quantum ad operationem qua intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundùm quòd falsum in propositione vel in argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur à scientia veritatis. Et ideo Philosophus in libro prædicto ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur, scilicet per oblivionem ex parte memorativæ, et deceptionem ex parte argumentationis falsæ. Sed hoc non habet locum in anima separata. Unde dicendum est, quòd habitus scientiæ, secundùm quòd est in intellectu, manet in anima separata.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus

(1) Inter opera Philosophi quæ passim *parva naturalia* nuncupantur; id autem ex cap. 2 desumptum est.

cité, de l'habitude de la science; il parle de l'acte même par lequel l'ame connoît. Aussi ajoute-t-il pour montrer la vérité de sa parole : « Maintenant je connois seulement en partie, etc. »

2° De même que, par rapport au corps, un homme moins bon sera plus grand qu'un homme meilleur; rien n'empêche également qu'un homme moins bon n'ait, dans la vie future, une habitude de science supérieure à celle d'un homme meilleur que lui. Mais cela est de nulle valeur en comparaison des autres prérogatives qui seront accordées à un degré supérieur de bonté.

3° Les deux sortes de science indiquées dans l'objection ne sont pas du même ordre. Il n'en résulte donc aucune difficulté.

4° La raison donnée ici ne porte que sur la corruption de la science, en tant qu'elle réside dans les facultés sensitives.

ARTICLE VI.

L'acte de la science acquise ici-bas reste-t-il dans l'ame séparée?

Il paroît que l'acte de la science acquise ici-bas ne reste pas dans l'ame séparée. 1° Le Philosophe dit, *De anima*, I, 66 : « Le corps étant corrompu, l'ame n'a plus ni réminiscence ni amour. » Mais percevoir ce que l'on a d'abord connu, c'est se souvenir. Donc l'ame séparée ne peut pas avoir l'acte de la science acquise ici-bas.

2° Les espèces intelligibles n'auront pas plus de puissance dans l'ame séparée qu'elles n'en ont dans l'ame unie au corps. Mais nous ne pouvons maintenant connoître au moyen des espèces intelligibles, qu'en nous tournant vers les images, comme nous l'avons souvent dit. C'est ce que

---

non loquitur ibi de scientia quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad hujus probationem inducit : « Nunc cognosco ex parte. »

Ad secundum dicendum, quòd sicut secundùm staturam corporis aliquis minùs bonus erit major aliquo magis bono, ita nihil prohibet aliquem minùs bonum habere aliquem scientiæ habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias prærogativas, quas meliores habebunt.

Ad tertium dicendum, quòd utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur.

Ad quartum dicendum, quòd ratio illa procedit de corruptione scientiæ, quantum ad id quòd est ex parte sensitivarum virium.

ARTICULUS VI.

Utrùm actus scientiæ hic acquisitæ maneat in anima separata.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd actus scientiæ hîc acquisitæ non maneat in anima separata. Dicit enim Philosophus in I. *De anima* (text. 66), quòd « corrupto corpore anima neque reminiscitur, neque amat. » Sed considerare ea quæ priùs novit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiæ quam hîc acquisivit.

2. Præterea, species intelligibiles non erunt potentiores in anima separata quàm sint in anima corpori unita. Sed per species intelligibiles non possumus modò intelligere, nisi convertendo nos supra phantasmata, sicut suprà habitum est (2). Ergo nec anima separata hoc poterit. Et ita nullo modo per species intelligibiles

(1) De his etiam 1, 2, qu. 67, art. 2; et III. *Sent.*, dist. 31, qu. 4, art. 2; ut et IV, *Sent.*, dist. 50, qu. 4, art. 2 ad 2.

(2) Præsertim quæst. 84, art. 7, ubi hoc ex professo tractatur.

l'ame séparée ne pourra faire. Elle ne pourra donc pas connoître au moyen des espèces intelligibles acquises ici-bas.

3° D'après le Philosophe, les habitudes donnent naissance à des actes semblables aux actes par lesquels elles ont été formées. Or l'habitude de la science s'acquièrt ici-bas par les actes de l'intellect s'appliquant lui-même aux images; cette habitude ne pourroit donc produire des actes différents. Mais de tels actes ne pourroient convenir à l'ame séparée. Celle-ci ne pourra donc avoir un acte quelconque de la science acquise ici-bas.

Mais le contraire résulte de ce qui est dit, dans la parabole, au mauvais riche descendu dans l'enfer : « Souviens-toi que tu as reçu des biens durant ta vie. »

(Conclusion. — Comme les espèces intelligibles demeurent dans l'ame séparée, tandis que l'état de l'ame séparée n'est pas le même que l'état actuel de l'homme, il faut dire que l'acte de la science acquise ici-bas demeure dans l'ame séparée, mais non suivant le même mode.)

Dans un acte, il y a deux choses à considérer, l'espèce et le mode de cet acte. D'abord l'espèce se prend de l'objet vers lequel se dirige l'acte de la puissance intellective, au moyen de l'espèce ou forme, qui est la ressemblance de cet objet. Mais le mode de l'acte se prend de la puissance même de l'esprit. Ainsi quand un homme voit une pierre, cela a lieu par l'espèce ou forme de la pierre, qui est dans son œil; mais que cet homme voie cet objet avec plus ou moins de clarté, cela vient de la puissance visuelle de son œil. Par conséquent, les espèces intelligibles demeurant dans l'ame séparée, ainsi que nous l'avons déjà dit, et l'état de l'ame séparée n'étant pas le même que son état actuel, il s'ensuit que l'ame séparée pourra, au moyen des espèces intelligibles acquises ici-bas, continuer à connoître ce qu'elle avoit d'abord connu, non toutefois de la même manière, c'est-à-dire par l'application de l'intellect aux images, mais d'une manière convenable à l'état de l'ame séparée. Ainsi

---

hic acquisitas anima separata intelligere poterit.

3. Præterea, Philosophus dicit in II, *Ethic.* « quòd habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur. » Sed habitus scientiæ hic acquiritur per actus intellectûs convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animæ separatæ. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiæ hic acquisitæ.

Sed contra est, quod *Luc.*, XVI, dicitur ad divitem in inferno positum : « Recordare quia recepisti bona in vita tua. »

(Conclusio. — Cùm species intelligibiles maneant in anima separata, status autem animæ separatæ non sit idem sicut homo est, dicendum quidem est manere in anima separata actus scientiæ hic acquisitæ, sed non secundùm eumdem modum.)

Respondeo dicendum, quòd in actu est duo considerare, scilicet speciem actûs et modum ipsius. Et species quidem actûs consideratur ex objecto, in quod actus cognoscitivæ virtutis dirigitur per speciem, quæ est objecti similitudo. Sed modus actûs pensatur ex virtute agentis. Sicut quòd aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis quæ est in oculo; sed quòd acutè videat, contingit ex virtute visiva oculi. Cùm igitur species intelligibiles maneant in anima separata, sicut dictum est (art. 5), status autem animæ separatæ non sit idem sicut modò est, sequitur quòd secundùm species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere possit quæ priùs intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animæ separatæ. Et ita manet quidem in anima separata actus scien-

donc l'acte de la science acquise ici-bas demeure dans l'ame séparée, mais suivant un mode différent.

Je réponds aux arguments : 1° Le Philosophe parle ici de la réminiscence en tant que la mémoire appartient à la partie sensitive de l'ame, et non en tant qu'elle appartient à l'intellect, comme nous l'avons déjà expliqué.

2° La différence de mode, dans la connoissance, ne provient pas de la différence des espèces, mais bien de l'état différent de l'ame qui connoît.

3° Les actes par lesquels une habitude se forme sont semblables aux actes que cette habitude produit, sous le rapport de l'espèce de l'acte, mais non quant au mode d'action. Car faire des choses justes, par exemple, mais non d'une manière juste, c'est-à-dire, purement par plaisir, produit en nous l'habitude de la justice civile, laquelle nous fait opérer par plaisir.

ARTICLE VII.

La distance des lieux est-elle un obstacle à la connoissance de l'ame séparée?

Il paroît que la distance des lieux est un obstacle à la connoissance de l'ame séparée. 1° Saint Augustin, dans son *Traité sur le soin que nous devons avoir des morts*, s'exprime ainsi : « Les ames des morts sont là où elles ne peuvent plus savoir les choses qui se passent ici. » Or ces ames connoissent ce qui se passe auprès d'elles. Donc la distance des lieux est un obstacle à la connoissance de l'ame séparée.

2° Le même saint Augustin dit, *De div. dæmon.*, III : « Les démons, à cause de la rapidité de leurs mouvements, peuvent annoncer des choses qui nous sont inconnues. » Mais cette rapidité de mouvements seroit inutile pour cela, si la distance des lieux n'étoit pas un obstacle à la

---

tiæ hic acquisitæ, sed non secundùm eumdem modum.

Ad primum ergo dicendum, quòd Philosophus liquitur de reminiscentia, secundùm quòd memoria pertinet ad partem sensitivam, non autem secundùm quòd memoria est quodammodo in intellectu, ut dictum est (qu. 79, art. 6).

Ad secundum dicendum, quòd diversus modus intelligendi non provenit ex diversitate specierum, sed ex diverso statu animæ intelligentis.

Ad tertium dicendum, quòd actus per quos acquiritur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actûs, non autem quantum ad modum agendi. Nam operari justa, sed non justè, id est delectabiliter, causat habitum justitiæ politicæ, per quem delectabiliter operamur.

ARTICULUS VII.

Utrùm distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ. Dicit enim Augustinus in lib. *De cura pro mort. agenda* (cap. 13), quòd « animæ mortuorum ibi sunt, ubi ea quæ hic fiunt, scire non possunt. » Sciunt autem ea quæ apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De divinatione dæmonum*, quòd « dæmones propter celeritatem motûs, aliqua nobis ignota denuntiant. » Sed agilitas motûs ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem dæmo-

(1) De his etiam IV, *Sent.*, dist. 50, qu. 1, art. 4; et in quæstionibus disputatis de anima, art. 20 ad 3 et 4.

connoissance des démons. A plus forte raison, par conséquent, la distance des lieux est-elle un obstacle à la connoissance de l'ame separée, puisque celle-ci est, par sa nature, inférieure au démon.

3° Comme une chose est éloignée par les lieux, elle l'est aussi par le temps. Or l'éloignement du temps est un obstacle à la connoissance de l'ame séparée, puisqu'elle ne connoît pas les choses futures. Donc, de la même manière, l'éloignement de lieu paroît devoir être un obstacle à la connoissance de l'ame séparée.

Mais le contraire est exprimé dans la parabole, quand elle nous représente le mauvais riche levant les yeux du milieu de ses tortures et voyant de loin le père Abraham. Donc la distance des lieux n'est pas un obstacle à la connoissance de l'ame séparée.

(Conclusion. — Comme l'ame séparée connoît chaque chose en particulier par la communication des espèces provenant de la lumière divine, lumière qui embrasse également les objets éloignés et les objets présents, la distance des lieux ne peut, en aucune façon, être un obstacle à la connoissance de l'ame séparée.)

Quelques-uns ont prétendu que l'ame séparée connoissoit les choses en particulier, en faisant abstraction des objets sensibles. Si cela étoit vrai, on pourroit dire, en effet, que la distance des lieux seroit un obstacle à la connoissance de l'ame séparée; car il faudroit alors, ou bien que les objets sensibles agissent sur l'ame séparée, ou bien que l'ame séparée agît sur les objets sensibles; et dans l'un comme dans l'autre cas, il faudroit une distance déterminée. Mais cette hypothèse ne sauroit être admise; car il n'est pas possible d'abstraire les espèces des objets sensibles sans l'intermédiaire des sens et le secours des autres puissances sensitives, lesquelles ne sont plus en acte dans l'ame séparée. L'ame séparée connoît les êtres en particulier, par la communication des espèces qui lui viennent de la lumière divine, et cette lumière embrasse égale-

---

num non impediret. Multò igitur magis distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ, quæ est inferior secundùm naturam, quàm dæmon.

3. Præterea, sicut distat aliquid secundùm locum, ita secundùm tempus. Sed distantia temporis impedit cognitionem animæ separatæ, non enim cognoscunt futura. Ergo videtur quòd etiam distantia secundùm locum animæ separatæ cognitionem impediat.

Sed contra est, quod dicitur *Luc.*, XVI, quòd « dives cùm esset in tormentis, elevans oculos suos, vidit Abraham à longè. » Ergo distantia localis non impedit animæ separatæ cognitionem.

(Conclusio. — Cùm anima separata intelligat singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod æqualiter se habet ad propinquum et distans, fit ut distantia localis nullo modo impediat animæ separatæ cognitionem.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt quòd anima separata cognosceret singularia abstrahendo à sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici quòd distantia localis impediret animæ separatæ cognitionem; requireretur enim quòd vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; et quantum ad utrumque requireretur distantia determinata. Sed prædicta positio est impossibilis, quia abstractio specierum à sensibilibus fit mediantibus sensibus et aliis potentiis sensitivis; quæ in anima separata actu non manent. Intelligit autem anima separata singularia, per influxum specierum ex divino lumine, quod

ment ce qui est loin et ce qui est près. Donc la distance des lieux n'est pas un obstacle à la connoissance de l'ame séparée.

Je réponds aux arguments : 1° Quand saint Augustin dit que les ames des morts sont dans un lieu d'où elles ne peuvent plus voir les choses qui se passent ici, il ne fait nullement entendre que la distance des lieux soit la cause de cette ignorance ; cela peut tenir à d'autres causes, comme nous aurons à le dire plus tard.

2° Saint Augustin parle ainsi dans l'opinion de ceux qui ont prétendu que les démons possèdent un corps qui leur est naturellement uni ; et dans cette hypothèse, ils peuvent sans doute avoir des puissances sensitives, pour l'exercice desquelles il faut une distance déterminée. Saint Augustin dit quelque chose de cette opinion dans le cours du même livre, plutôt pour l'exposer que pour la soutenir, comme cela résulte clairement de ce qu'il en dit encore, *De Civit. Dei*, XXI, 19.

3° Les choses futures, qui sont éloignées par la distance du temps, ne sont pas des êtres en acte, et ne peuvent, par conséquent, être connues d'elles-mêmes ; car autant une chose est privée d'être ou d'entité, autant il est impossible de la connoître. Les choses, au contraire, séparées de nous par la distance des lieux, sont des êtres en acte, et par là même intelligibles de soi. Ainsi, on ne sauroit appliquer le même raisonnement à la distance des lieux et à la distance du temps.

ARTICLE VIII.

Les ames séparées connoissent-elles ce qui se passe ici-bas?

Il paroît que les ames séparées connoissent les choses qui se passent ici-bas. 1° Si elles ne les connoissoient pas, en effet, elles n'en auroient

---

quidem lumen æqualiter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animæ separatæ cognitionem.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus non dicit quòd propter hoc quòd ibi sunt animæ mortuorum, ea quæ hic fiunt videre non possunt, ut localis distantia hujus ignorantiæ causa esse credatur; sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infrà dicetur (art. 10).

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus ibi loquitur secundùm opinionem illam (1) qua aliqui posuerunt quòd dæmones habent corpora naturaliter sibi unita; secundùm quam positionem etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem libro Augustinus expressè tangit; licèt hanc opinionem magis recitando quàm asserendo tangere videatur, ut patet per ea quæ dicit, XXI, *De Civit. Dei* (cap. 19).

Ad tertium dicendum, quòd futura, quæ distant secundùm tempus, non sunt entia in actu; unde de seipsis non sunt cognoscibilia; quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit à cognoscibilitate. Sed ea quæ sunt distantia secundùm locum, sunt entia in actu, et secundùm se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia loci et de distantia temporis.

ARTICULUS VIII.

Utrùm animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur.

Ad octavum sic proceditur (2). Videtur quòd animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur.

(1) Quæst. 51, art. 1, explicatam pleniùs ac discussam.

(2) De his etiam in 2, 2, qu. 83, art. 4 ad 2; ut et IV. *Sent.*, dist. 50, qu. 3, art. 3 et 4; et qu. 8, de verit., art. 11 ad 12; et qu. de anima, art. 20 ad 3.

aucun souci. Or elles ont souci des choses qui se passent dans ce monde, comme nous le voyons par ces paroles du mauvais riche : « J'ai cinq frères, et que Moïse les avertisse de ne pas tomber, eux aussi, dans ce lieu de tourment. » Donc les ames séparées connoissent les choses qui se passent ici-bas.

2° Souvent les morts apparoissent aux vivants, soit que ceux-ci dorment, soit qu'ils veillent, et les instruisent des choses qui se passent dans ce monde ; ainsi Samuel apparut à Saül, comme il est raconté I *Reg.*, XXVIII. Or cela ne pourroit avoir lieu si les morts ignoroient ce qui se passe ici-bas. Donc ils le connoissent.

3° Les ames séparées connoissent les choses qui se passent auprès d'elles. Si donc elles ignoroient ce qui se passe parmi nous, c'est que la distance des lieux seroit un obstacle à cette connoissance ; et nous avons dit plus haut qu'il n'en étoit pas ainsi.

Mais le contraire est énoncé dans l'Ecriture, *Job*, XIV, 21 : « Que ses enfants soient dignes ou indignes, il ne le saura pas. »

(Conclusion. — Comme les ames des morts, suivant l'ordre de Dieu et le mode de leur être, sont séparées de la conversation des vivants, elles ne peuvent savoir, d'une connoissance naturelle, les choses qui se passent ici-bas ; et si les ames des bienheureux en sont instruites, c'est un effet de la grâce.)

Les ames des morts ne savent pas d'une science naturelle, la seule dont il soit ici question, les choses qui se passent ici-bas. Et la raison de ceci résulte des principes que nous avons déjà posés. L'ame séparée connoît, en effet, les choses en particulier, parce que sa connoissance est déterminée à cet égard, ou bien par les traces d'une connoissance ou d'une impression antérieure, ou bien par un ordre de la volonté divine. Or les ames des morts, selon l'ordre établi par Dieu et le mode de leur être, sont séparées de la conversation des vivants et réunies à la société des substances

---

Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quæ hic aguntur, secundùm illud *Luc.*, XVI : « Habeo quinque fratres, ut testificetur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum. » Ergo animæ separatæ cognoscunt ea quæ hic aguntur.

2. Præterea, frequenter mortui vivis apparent, vel dormientibus vel vigilantibus, et eos admonent de iis quæ hic aguntur, sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur I *Reg.*, XXVIII. Sed hoc non esset, si ea quæ hic sunt non cognoscerent. Ergo ea quæ hic aguntur, cognoscunt.

3. Præterea, animæ separatæ cognoscunt ea quæ apud eas aguntur. Si ergo quæ apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam ; quod suprà negatum est (art. 7).

Sed contra est, quod dicitur *Job*, XIV : « Sive fuerint filii ejus nobiles sive ignobiles, non intelliget. »

(Conclusio. — Cùm animæ mortuorum secundùm ordinationem divinam et modum essendi, segregatæ sint à conversatione viventium, nesciunt secundùm naturalem cognitionem quæ hic aguntur ; ex gratia autem est, si animæ beatorum quæ hic aguntur, sciant.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm naturalem cognitionem, de qua nunc hic agitur, animæ mortuorum nesciunt quæ hic aguntur. Et hujus ratio ex dictis accipi potest. Quia anima separata cognoscit singularia per hoc quòd quodammodo determinata est ad illa, vel per vestigium alicujus præcedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animæ autem mortuorum, secundùm ordinationem divinam et secundùm modum essendi, segregatæ sunt

spirituelles qui sont séparées des corps. Voilà pourquoi elles ignorent ce qui se passe ici-bas. Saint Grégoire, *Moral.* XII, en donne cette raison : « Les morts ignorent ce qui a lieu par rapport à ceux qui vivent après eux de la vie du corps, car la vie de l'esprit est très-loin de la vie corporelle. » Ainsi, comme les choses corporelles et les choses incorporelles diffèrent de genres, de même elles diffèrent de manière de connoître. Saint Augustin indique la même raison dans son *Traité des devoirs que nous avons à rendre aux morts*, quand il dit que « les ames des morts ne se mêlent pas aux choses des vivants. » Saint Grégoire et saint Augustin ne sont pas néanmoins de la même opinion touchant les ames des bienheureux ; après les paroles citées, le premier ajoute : « On ne doit pas raisonner ainsi toutefois des ames saintes ; car comme elles voient au-dedans d'elles-mêmes la suprême clarté de Dieu, on ne sauroit en aucune façon admettre qu'il y ait au-dehors quelque chose qu'elles ignorent. » Saint Augustin, au contraire, dans le même livre que nous venons de nommer, dit expressément : « Les morts, même saints, ignorent ce que font les vivants, sans en excepter leurs propres fils. » C'est ce qui est dit aussi dans la *Glose*, sur ces mots d'Isaïe : « Abraham ne nous a pas connus. » Saint Augustin trouve une confirmation de son sentiment dans ce que sa mère ne le visitoit pas, ne le consoloit pas dans ses tristesses, comme du temps qu'elle vivoit ; et il n'est pas probable, dit-il, qu'elle soit devenue moins tendre en passant à une vie plus heureuse. Il en donne encore pour raison la promesse faite par le Seigneur au roi Josias, qu'il le retireroit de ce monde pour lui épargner la vue des maux qui alloient tomber sur son peuple. Saint Augustin toutefois ne laisse pas que d'avoir quelques doutes à cet égard. Aussi dit-il en commençant : « Que chacun prenne comme il voudra ce que je vais dire. » Mais saint Grégoire parle d'une manière affirmative ; ce qui se voit clairement par ces mots : « On ne sauroit en aucune façon admettre. » Il est donc plus probable, conformément à l'opi-

---

à conversatione viventium, et conjunctæ conversationi spiritualium substantiarum, quæ sunt à corpore separatæ : unde ea quæ apud nos aguntur, ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius in XII. *Moral.*, dicens : « Mortui, vita in carne viventium post eos qualiter disponatur, nesciunt, quia vita spiritus longè est à vita carnis : » et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione. Et hoc etiam Augustinus videtur tangere in lib. *De cura pro mort. agenda*, dicens (cap. 13), quòd « animæ mortuorum rebus viventium non intersunt. » Sed quantum ad animas beatorum videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit : « Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est, quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quòd sit foris aliquid quod ignorent. » Augustinus verò in lib. *De cura pro mort. agenda* (cap. 13), expressè dicit, quòd « nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii ; » ut habetur in Glossa super illud : « Abraham nescivit nos, » *Isai.*, LXIII. Quod quidem confirmat per hoc quòd à matre sua non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat ; nec est ita probabile, ut sit facta vita feliciore crudelior. Et per hoc quòd Dominus promisit Josiæ regi, quòd priùs moreretur, ne videret mala quæ erant populo superventura, ut habetur IV. *Reg.*, XXII. Sed Augustinus hoc dubitando dicit. Unde præmittit : « Ut volet accipiat quisque quod dicam ; » Gregorius autem assertivè ; quod patet per hoc quod dicit : « Nullo modo credendum est. » Magis tamen videtur, secundùm sententiam Gre-

nion de saint Grégoire, que les ames des saints voyant Dieu connoissent toutes les choses présentes qui se passent ici-bas, puisque ces ames sont égales aux anges, dont saint Augustin lui-même a dit qu'ils n'ignorent pas les choses qui se passent parmi les vivants (1). Mais comme les ames des Saints sont unies de la manière la plus parfaite à la justice de Dieu, elles n'éprouvent aucune tristesse à l'occasion des choses d'ici-bas, elles ne s'y mêlent que selon les dispositions de la justice divine.

Je réponds aux arguments : 1° Les ames des morts peuvent s'intéresser aux choses des vivants, lors même qu'elles ignorent leur état, comme nous nous intéressons au sort des morts en leur accordant le secours de nos suffrages, quoique nous ignorions leur état. Il se peut aussi qu'elles connoissent ce qui se passe dans la vie, non par elles-mêmes, mais par les ames de ceux qui quittent la terre pour aller vers elles, par les anges ou les démons, ou bien encore par une révélation de l'esprit de Dieu, comme saint Augustin l'admet dans le livre cité.

2° Que les morts apparoissent aux vivants d'une manière quelconque, cela peut avoir lieu par une permission spéciale de Dieu, qui veut ainsi que certaines ames se mêlent aux intérêts des vivants, et cela doit être rangé dans l'ordre des prodiges ; ou bien ces apparitions sont produites par les anges bons ou mauvais, à l'insu même des morts, comme il arrive quelquefois que des personnes vivantes se montrent en songe, sans le savoir, à d'autres personnes vivantes, ainsi que le remarque saint Augustin lui-même. On peut dire, par conséquent, que l'apparition de Samuel fut comme un moyen de révélation divine, selon cette parole, *Eccles.*, XLVI, 23 : « Il s'endormit et fit connoître au roi la fin de sa vie. » On peut dire encore que cette apparition fut l'œuvre des démons, si l'on n'admet pas

(1) Belle et consolante vérité, doctrine admirable, non moins impérieusement réclamée par les besoins de notre cœur, que par les hautes aspirations de notre intelligence. Ce triple accord de la philosophie, de la révélation et de notre nature a quelque chose à la fois d'attendrissant et de sublime.

---

gotii, quòd animæ sanctorum Deum videntes omnia præsentia quæ hic aguntur, cognoscant; sunt enim angelis æquales, de quibus etiam Augustinus asserit (cap. 15), quòd ea quæ apud vivos aguntur non ignorant. Sed quia sanctorum animæ sunt perfectissimè justitiæ divinæ conjunctæ, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundùm quod justitiæ divinæ dispositio exigit.

Ad primum ergo dicendum, quòd animæ mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiamsi ignorent eorum statum; sicut nos habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt, vel per angelos, seu dæmones, vel etiam spiritu Dei revelante, sicut Augustinus in eodem libro dicit (cap. 15).

Ad secundum dicendum, quòd hoc quòd mortui viventibus apparent qualitercunque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animæ mortuorum rebus viventium intersint, et est inter divina miracula computandum; vel hujusmodi apparitiones fiunt per operationes angelorum, bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis; sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in libro prædicto (cap. 10 ac deinceps). Unde et de Samuele dici potest, quòd ipse apparuit per revelationem divinam, secundùm hoc quod dicitur *Eccli.*, XLVI, quòd « dormivit et notum fecit regi finem vitæ suæ. » Vel illa apparitio fuit procurata per dæmones,

l'autoritédu livre de l'*Ecclésiastique*, par la raison qu'il n'est pas reçu chez les Hébreux parmi les livres canoniques.

3° L'ignorance dont il est ici question ne provient pas de la distance des lieux, mais bien de la cause que nous lui avons assignée.

QUESTION XC.

De la première production de l'homme sous le rapport de l'ame.

Nous avons à traiter maintenant de la première production de l'homme. Et ici nous avons quatre choses à considérer : 1° La production même de l'homme ; 2° La fin de cette production ; 3° L'état et la condition de l'homme aussitôt après la création ; 4° Le lieu de son séjour.

Touchant la production elle-même, il y a trois choses à considérer : 1° La production de l'homme quant à l'ame ; 2° Quant au corps de l'homme ; 3° La création de la femme.

Sur ce premier point encore, il y a quatre questions à se poser : 1° L'ame humaine est-elle quelque chose qui ait été fait, ou bien est-elle de la substance même de Dieu ? 2° En supposant qu'elle ait été faite, a-t-elle été créée ? 3° A-t-elle été faite par l'intermédiaire des anges ? 4° A-t-elle été faite avant le corps (1) ?

(1) Après avoir étudié l'ame de l'homme dans ce qu'on pourroit appeler sa constitution intime, c'est-à-dire, dans sa nature et ses opérations, saint Thomas va maintenant étudier cette ame dans sa formation, et par conséquent sous un rapport en quelque sorte historique. Il en retrace d'abord l'origine, de manière à écarter toute idée panthéistique, tout ce qui pourroit porter atteinte à la pure notion de l'acte créateur. Puis il considère l'existence de l'ame comparativement à celle du corps ; et là se présentent encore à combattre, ou bien à prévenir des

---

si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur, propter hoc quòd inter canonicas scripturas apud Hebræos non habetur (1).

Ad tertium dicendum, quòd ignorantia hujusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam prædictam.

QUÆSTIO XC.

De prima hominis productione quantum ad animam, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de prima hominis productione.

Et circa hoc consideranda sunt quatuor : 1° De productione ipsius hominis. 2° De fine productionis. 3° De statu et conditione hominis primò producti. 4° De loco ejus.

Circa productionem autem consideranda sunt tria : 1° De productione hominis quantum ad animam ; 2° quantum ad corpus viri ; 3° quantum ad productionem mulieris.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei. 2° Supposito quòd sit facta, utrùm sit creata. 3° Utrùm sit facta mediantibus angelis. 4° Utrùm sit facta ante corpus.

(1) Sic loquitur post Augustinum, lib. *De cura pro mortuis gerenda*, cap. 15 circa finem, quia nondum expressus canon Scripturarum innotuerat qualis postmodum ab Ecclesia definitus et sancitus est, in quo et liber *Ecclesiastici* continetur.

ARTICLE I.

L'ame a-t-elle été faite ou bien est-elle de la substance même de Dieu?

Il paroît que l'ame n'a pas été faite et qu'elle est de la substance même de Dieu. 1° La *Genèse* dit: « Dieu forma l'homme du limon de la terre et lui souffla à la face un souffle de vie; et l'homme fut fait en une ame vivante. » Or celui qui souffle produit au-dehors quelque chose de lui-même. Donc l'ame par laquelle l'homme vit est quelque chose de la substance même de Dieu.

2° Comme nous l'avons établi ailleurs, l'ame est une forme simple. Or une forme est un acte. Donc l'ame est un acte pur, ce qui n'appartient qu'à Dieu. Donc l'ame est de la substance même de Dieu.

3° Toutes les choses qui existent et qui ne diffèrent en aucune façon, sont une même chose. Or Dieu et l'ame existent et ne diffèrent en rien; car, pour différer, ils devroient renfermer en eux des choses différentes, et dès lors ils seroient composés. Donc Dieu et l'ame humaine sont une même chose.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Saint Augustin, *De orig. animæ*, III, 15, passe en revue certaines choses qu'il dit être « profondément et visiblement perverses; tout-à-fait opposées, par conséquent, à la foi catholique; » et la première de ces choses est l'erreur qui consiste à dire que « Dieu a fait l'ame non de rien, mais de lui-même. »

(Conclusion. — L'ame humaine n'étant quelquefois intelligente qu'en puissance, Dieu, au contraire, étant un acte pur, il est impossible que l'ame soit de la substance même de Dieu; il faut, par conséquent, qu'elle ait été faite.)

erreurs aussi contraires à la saine philosophie qu'à la doctrine révélée. C'est toujours de la combinaison des principes métaphysiques et des enseignements de la théologie que proviennent les admirables clartés répandues sur ces grandes et difficiles questions.

ARTICULUS I.

Utrùm anima sit facta, vel sit de substantia Dei.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd anima non sit facta, sed sit de substantia Dei. Dicitur enim *Gen.*, II: « Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ: et factus est homo in animam viventem. » Sed ille qui spirat, aliquid à se emittit. Ergo anima qua homo vivit, est aliquid de substantia Dei.

2. Præterea, sicut suprà habitum est (2), anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus, quod est solius Dei. Ergo anima est de substantia Dei.

3. Præterea, quæcunque sunt et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt et nullo modo differunt, quia oporteret quòd aliquibus differentiis differrent, et sic essent composita. Ergo Deus et mens humana idem sunt.

Sed contra est, quod Augustinus in lib. *De orig. animæ* (lib. III, cap. 15), enumerat quædam, quæ dicit esse « multùm apertèque perversa et fidei catholicæ adversa. » Inter quæ primum est, quòd quidam dixerunt « Deum animam non de nihilo, sed de seipso fecisse. »

(Conclusio. — Cùm anima humana sit quandoque intelligens in potentia, Deus autem sit purus actus, impossibile est eam esse de Dei substantia, sed factam esse oportet.)

(1) De his etiam in II. *Sent.*, dist. 17, qu. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 83; et *Opusc.*, III, cap. 95 et 211.

(2) Nimirum qu. 75, art. 5, ubi probatum ex professo eam ex materia et forma non componi; quod idem est ac si dicatur forma simplex.

Dire que l'ame est de la substance même de Dieu, c'est énoncer une impossibilité manifeste. Comme nous l'avons, en effet, plusieurs fois démontré, l'ame humaine est quelquefois intelligente en puissance, elle tire en quelque sorte la science des objets extérieurs, elle possède enfin des puissances diverses. Or tout cela est contraire à la nature de Dieu, puisque Dieu est un acte pur, ne pouvant rien recevoir d'un autre être et n'ayant en lui aucune diversité, ainsi que nous l'avons également démontré dans plusieurs circonstances. Cette erreur, du reste, nous semble avoir tiré son origine de deux hypothèses admises par les anciens. Les premiers, en effet, qui se mirent à considérer la nature des choses, ne sachant pas s'élever au-dessus de l'imagination, prétendirent que rien n'existoit que les corps. Aussi disoient-ils que Dieu lui-même est un corps d'une certaine espèce, et ce corps, ils le regardoient comme le principe de tous les autres corps; et comme ils croyoient que l'ame étoit de la nature de ce corps admis par eux comme principe de tous les autres, ainsi qu'Aristote le rapporte, *De anima*, I, il suivoit de là naturellement que l'ame étoit de la substance même de Dieu. C'est d'après cette hypothèse que les Manichéens, prenant Dieu pour une certaine lumière corporelle, prétendoient que l'ame étoit comme une parcelle de cette lumière attachée à notre corps. La seconde filiation de cette erreur peut être établie de la sorte : Il y eut des philosophes qui comprirent qu'il y avoit dans l'homme quelque chose d'immatériel; mais ils ne le séparoient pas du corps et le regardoient comme sa forme. Voilà pourquoi Varron prétendoit, au témoignage de saint Augustin, que « Dieu étoit l'ame du monde, le dirigeant par sa science, son impulsion et sa sagesse. » Quelques-uns ont voulu, par suite, que l'ame de l'homme fût une partie de cette ame totale, comme l'homme lui-même est une partie de l'univers. Ces hommes n'ont su distinguer les divers degrés des substances spirituelles qu'en les rapportant aux divisions des corps. Or

---

Respondeo dicendum, quòd dicere animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet (qu. 79, art. 4, et qu. 24, art. 6), anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo à rebus acquirit, et habet diversas potentias : quæ omnia aliena sunt à Dei natura, qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens, ut suprà probatum est (qu. 3, art. 7, et qu. 12, art. 1). Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim, qui naturas rerum considerare inceperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil præter corpora esse posuerunt. Et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum judicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur in I. *De anima* (text. 20 et seq.), per consequens sequebatur quòd anima esset de substantia Dei. Juxta quam positionem, etiam Manichæi Deum esse quamdam lucem corpoream existimantes, quamdam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. Secundò verò, processum fuit ad hoc, quòd aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt non tamen à corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quòd Deus est « anima mundum intuitu vel motu et ratione gubernans, » ut Augustinus narrat, VII. *De Civit. Dei* (cap. 6). Sic igitur illius totalis animæ partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi, non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundùm distinctiones corporum. Hæc autem omnia sunt impossibilia, ut suprà probatum est

toutes ces idées reposent sur l'impossible, ainsi que nous l'avons prouvé. Donc il est évidemment faux que l'ame soit de la substance de Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° Le mot *inspirer* ou souffler de la *Genèse* ne doit pas être entendu d'une manière matérielle ; dire que Dieu a inspiré, c'est dire que Dieu a fait un esprit. On peut même ajouter que l'homme qui souffle ou respire n'envoie pas au-dehors quelque chose de sa substance, mais bien d'une nature étrangère.

2° Quoique l'ame soit une forme simple quant à son essence, elle n'est pas cependant son propre être, elle est un être par participation, ainsi que nous l'avons expliqué ailleurs. Voilà pourquoi elle n'est pas comme Dieu un acte pur.

3° La différence proprement dite implique l'existence de deux êtres qui diffèrent. Aussi cherche-t-on la différence là où l'accord peut se trouver. Et voilà pourquoi la différence implique en quelque sorte la composition, puisque ces deux êtres diffèrent en une chose et se ressemblent en une autre. Mais d'après cela, quoique toute différence soit une diversité, il ne s'ensuit pas que toute diversité soit une différence, comme il est dit, *Metaph.*, X. Les êtres simples sont divers entre eux, et cependant ils ne diffèrent pas par des différences qui accusent une composition. Ainsi l'homme et l'âne diffèrent en ce que l'un possède la raison et l'autre en est privé ; mais il ne faut pas dire pour cela qu'on doive établir entr'eux d'autres différences.

ARTICLE II.

L'ame est-elle amenée à l'être par voie de création?

Il paroît que l'ame n'est pas amenée à l'être par voie de création. 1° Ce qui possède en soi quelque chose de matériel, provient d'une matière. Or

---

(qu. 3, art. 1 et 8). Unde manifestè falsum est, animam esse de substantia Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd *inspirare* non est accipiendum corporaliter, sed idem est Deum inspirare, quod spiritum facere; quamvis et homo corporaliter spirans non emittat aliquid de sua substantia, sed de natura extranea.

Ad secundum dicendum, quòd anima, etsi sit forma simplex secundùm suam essentiam, non tamen est suum *esse*, sed est ens per participationem, ut ex suprà dictis patet (qu. 75, art. 5 ad 4). Et ideo non est actus purus sicut Deus.

Ad tertium dicendum, quòd *differens* propriè acceptum, aliquo differt : unde ibi quæritur differentia ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodammodo, cùm in aliquo differant et in aliquo conveniant. Sed secundùm hoc, licèt omne differens sit diversum, non tamen omne diversum est differens, ut dicitur in X. *Metaphys.* (text. 24 et 25). Nam simplicia diversa sunt seipsis, non tamen differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur. Sicut homo et asinus differunt rationali et irrationali differentiis, de quibus non est dicere quòd ulteriùs aliis differentiis differant.

ARTICULUS II.

Utrùm anima sit producta in esse per creationem.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd anima non sit producta in *esse* per creationem. Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materia. Sed anima habet in se aliquid mate-

(1) De his etiam infrà, qu. 118, art. 2; et *Sent.*, dist. 8, qu. 2, art. 1 et 2; et qu. 3, de potent., art. 9; et *Quodlib.*, IX, art. 11; et *Opusc.*, III, cap. 93, 131, 229 et 230; et *Opusc.*, XXVIII, cap. 5; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 87.

l'ame a quelque chose de matériel en elle, puisqu'elle n'est pas un acte pur. Donc l'ame est faite d'une matière et n'est pas créée.

2° Tout acte d'une matière quelconque paroît devoir sortir de la puissance même de cette matière; car la matière étant en puissance par rapport à l'acte, un acte quelconque préexiste en puissance dans la matière. Or l'ame est l'acte de la matière corporelle, comme cela résulte de sa définition même. Donc l'ame est née de la puissance de la matière.

3° L'ame est une certaine forme. Si donc l'ame est faite par création, toutes les autres formes devront par la même raison être faites de même. Il n'y aura plus dès lors aucune forme qui passe à l'existence par génération; ce qui est absurde.

Mais le contraire résulte de ces mots de la *Genèse* : « Dieu créa l'homme à son image. » Or c'est par l'ame que l'homme est fait à l'image de Dieu. Donc l'ame de l'homme a été amenée à l'être par voie de création.

(Conclusion. — Comme il appartient à l'ame raisonnable d'être faite aussi bien que d'exister, et comme elle ne peut être faite d'une matière préalable, il faut nécessairement qu'elle soit produite par voie de création.)

L'ame raisonnable ne peut être produite que par voie de création; ce qui ne sauroit convenir aux autres formes. Voici pourquoi : comme la production est en quelque sorte la voie pour arriver à l'être, une chose doit être produite d'une manière conforme à la nature de son être. Or on ne peut rigoureusement dire d'une chose qu'elle est, si elle ne possède pas l'être subsistant en elle-même. D'où il suit que les substances seules peuvent véritablement et proprement être appelées êtres; l'accident ne possède pas l'être en réalité, mais une autre chose est par lui, et c'est pour cette raison qu'on lui donne le nom d'être. Ainsi la blancheur est appelée un être, parce que par elle une chose est blanche. Voilà pourquoi le Phi-

---

riale, cùm non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materia; non ergo est creata.

2. Præterea, omnis actus materiæ alicujus videtur educi de potentia materiæ; cùm enim materia sit in potentia ad actum, actus quilibet præexistit in materia in potentia. Sed anima est actus materiæ corporalis, ut ex ejus diffinitione apparet. Ergo anima educitur de potentia materiæ.

3. Præterea, anima est forma quædam. Si igitur anima fit per creationem, pari ratione omnes aliæ formæ. Et sic nulla forma exibit in *esse* per generationem : quod est inconveniens.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, I : « Creavit Deus hominem ad imaginem suam. » Est autem homo ad imaginem Dei secundùm animam. Ergo anima exivit in *esse* per creationem.

(Conclusio. — Cùm animæ rationali sicut *esse*, ita etiam *fieri* propriè competat, non possit autem fieri ex materia præjacente, necessarium est eam productam esse per creationem.)

Respondeo dicendum, quòd anima rationalis non potest fieri nisi per creationem; quod non est verum de aliis formis. Cujus ratio est, quia cùm *fieri* sit via ad *esse*, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem propriè dicit *esse*, quod habet ipsum *esse* quasi in suo esse subsistens. Unde solæ substantiæ propriè et verè dicuntur entia; accidens verò non habet *esse*, sed eo aliquid est, et hac ratione *ens* dicitur : sicut albedo dicitur *ens*, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in VII. *Metaphys.* (text. 2), quòd « accidens di-

losophe dit, *Metaph.*, VII, 2 : « L'accident est plutôt dit appartenir à l'être que former un être. » Et cela s'applique à toutes les autres formes non subsistantes. On ne sauroit donc rigoureusement dire d'une forme non subsistante qu'elle est faite ou produite ; on ne peut le dire qu'en tant que l'être composé subsistant est produit. Mais l'ame humaine est un être subsistant, comme nous l'avons démontré dans la question soixante-quinzième. Il lui appartient donc d'être, et par conséquent d'être faite ou produite. Et comme elle ne sauroit être faite d'une matière préalable, ni corporelle, puisque l'ame seroit alors d'une nature corporelle, ni spirituelle, puisqu'il s'ensuivroit que les substances spirituelles se transformeroient l'une dans l'autre, il faut nécessairement dire que l'ame est produite par voie de création.

Je réponds aux arguments : 1° Dans l'ame, sa pure essence peut être considérée comme sa matière ; et l'être reçu sera alors comme sa forme. Mais cet être est nécessairement inséparable de l'essence même de l'ame, puisque l'être est de soi inhérent à la forme. On peut faire le même raisonnement si l'on suppose avec quelques philosophes qu'il y a dans l'ame une sorte de matière spirituelle ; car cette matière n'est en puissance par rapport à aucune autre forme, semblable en cela à la matière des corps célestes ; s'il en étoit autrement, l'ame seroit corruptible. Donc l'ame ne peut en aucune façon être faite d'une matière préalable.

2° Dire qu'un acte est tiré de la puissance d'une matière, c'est dire que ce qui étoit en puissance passe à l'état d'acte. Or, comme l'ame raisonnable n'a pas un être dépendant d'une matière corporelle, comme elle est un être subsistant, et dépasse la capacité de la matière corporelle, ainsi que nous l'avons dit ailleurs ; elle n'est donc pas tirée de la puissance d'une matière.

3° Il n'y a pas de parité, comme nous l'avons également dit, entre l'ame raisonnable et les autres formes.

---

citur magis entis quàm ens. » Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus. Et ideo nulli formæ non subsistenti propriè convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quòd composita subsistentia fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut suprà habitum est (qu. 75, art. 2). Unde sibi propriè competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materia præjacente, neque corporali, quia sic esset naturæ corporeæ, neque spirituali, quia sic substantiæ spirituales invicem transmutarentur, necesse est dicere quòd non fiat nisi per creationem.

Ad primum ergo dicendum, quòd in anima est sicut materiale ipsa simplex essentia ; formale autem in ipsa est *esse* participatum, quod quidem ex necessitate simul est cum essentia animæ, quia *esse* per se consequitur ad formam. Et eadem ratio esset, si poneretur composita ex quadam materia spirituali, ut quidam dicunt ; quia illa materia non est in potentia ad aliam formam, sicut nec materia cœlestis corporis ; alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materia præjacente.

Ad secundum dicendum, quòd actum extrahi de potentia materiæ, nihil aliud est quàm aliquid fieri in actu quod priùs erat in potentia. Sed quia anima rationalis non habet *esse* suum dependens à materia corporali, sed habet *esse* subsistens, et excedit capacitatem materiæ corporalis, ut suprà dictum est (qu. 75, art. 2), propterea non educitur de potentia materiæ.

Ad tertium dicendum, quòd non est simile de anima rationali et de aliis formis, ut dictum est.

ARTICLE III.

L'ame raisonnable a-t-elle été produite immédiatement par Dieu?

Il paroît que l'ame raisonnable n'a pas été produite immédiatement par Dieu, et qu'elle l'a été par l'intermédiaire des anges. 1° Il y a dans les êtres spirituels un ordre encore plus parfait que dans les choses matérielles. Or, comme le dit saint Denis, *De div. Nom.*, IV, « les corps inférieurs sont produits par les corps supérieurs. » Donc les esprits inférieurs, c'est-à-dire les ames raisonnables, sont produits par les esprits supérieurs, qui sont les anges.

2° La fin des choses répond à leur principe ; car Dieu est le principe et la fin des choses. Donc la manière dont les choses sortent de leur principe répond à la manière dont elles sont ramenées à leur fin. Mais les choses inférieures sont ramenées à leur fin par les choses supérieures, suivant la pensée du même saint Denis, *De eccl. Hier.*, V. Donc celles-là sont également amenées à l'être par celles-ci, les ames par les anges.

3° « Le parfait est ce qui peut produire son semblable, » *Metaph.*, IV, 3, et *De anima*, II, 34. Or les substances spirituelles sont beaucoup plus parfaites que les substances corporelles. Les corps ayant donc le pouvoir de produire leurs semblables suivant leur espèce, les anges doivent à plus forte raison pouvoir produire des êtres inférieurs, mais de la même espèce, c'est-à-dire, des ames raisonnables.

Mais le contraire est renfermé dans ces mots de la *Genèse :* « Dieu souffla sur la face de l'homme un souffle de vie. »

(Conclusion. — L'ame raisonnable ne pouvant être produite par la transformation d'aucune matière, mais devant être faite par création, Dieu seul, en outre, ayant la puissance créatrice, il faut de toute nécessité que l'ame raisonnable soit produite immédiatement par Dieu.)

ARTICULUS III.

Utrùm anima rationalis sit producta à Deo immediatè.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd anima rationalis non sit producta à Deo immediatè, sed mediantibus angelis. Major enim ordo est in spiritualibus quàm in corporalibus. Sed corpora inferiora producuntur per corpora superiora, ut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.* Ergo et inferiores spiritus, qui sunt animæ rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt angeli.

2. Præterea, finis rerum respondet principio; Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum à principio, respondet reductioni rerum in finem. Sed infima reducuntur per prima, ut Dionysius dicit (lib. *De eccles. Hierarch.*, cap. 5). Ergo et infima procedunt in *esse* per prima, scilicet animæ per angelos.

3. Præterea, perfectum est quod potest sibi simile facere, ut dicitur in IV. *Metaphys.*, cap. 3, et II. *De anima*, text. 34. Sed spirituales substantiæ sunt multò magis perfectæ quàm corporales. Cùm ergo corpora faciant sibi similia secundùm speciem, multò magis angeli poterunt facere aliquid infra se secundùm speciem naturæ, scilicet animam rationalem.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, II, quòd « Deus ipse inspiravit in faciem hominis spiraculum vitæ. »

(Conclusio. — Cùm anima rationalis non possit produci per transmutationem alicujus materiæ, sed solùm per creationem, solus autem Deus possit creare, necesse est animam rationalem produci à Deo immediatè.)

Quelques-uns ont prétendu que les anges, agissant par la puissance de Dieu, produisent les ames raisonnables (1). Mais cela est impossible et contraire à la foi. Il a été déjà démontré que l'ame raisonnable ne pouvoit être produite que par voie de création. Or Dieu seul peut créer; car il n'appartient qu'au premier agent d'exercer son action sans matière préexistante, puisque tout agent second suppose toujours quelque chose provenant du premier agent, comme nous l'avons dit ailleurs. Mais ce qui agit sur une matière préexistante, agit par transformation. Donc tout autre agent que Dieu agit uniquement de cette manière, Dieu seul agit par création. Et comme l'ame humaine ne sauroit être produite par la transformation d'une matière quelconque, il faut qu'elle soit produite immédiatement par Dieu.

De là résulte clairement la réponse aux objections. Lorsque des corps, en effet, produisent des corps semblables ou des corps inférieurs, ou bien lorsque ceux-ci se résolvent dans les corps supérieurs, rien de tout cela n'arrive que par une sorte de transformation.

ARTICLE IV.

L'ame humaine a-t-elle été produite avant le corps?

Il paroît que l'ame humaine a été produite avant le corps. 1° L'œuvre de création a précédé l'œuvre de distinction et celle d'ornement, comme il a été dit plus haut. Or l'ame a reçu l'être par création, comme nous l'avons

(1) Cette erreur avoit surtout été professée par quelques hérétiques des premiers siècles, qui semblent l'avoir puisée dans de vieilles cosmogonies orientales ou dans les rêves du néoplatonisme alexandrin. Une telle opinion s'est reproduite parfois dans la suite des siècles; mais sans avoir une formule bien arrêtée. Plus que toute autre opinion erronée peut-être, elle varie suivant les temps et les sectes. Mais c'est toujours l'antique système des émanations que l'hérésie ou la mauvaise philosophie s'efforcent de rajeunir. Saint Thomas combat donc ici, d'une part, des erreurs historiques, et continue, de l'autre, à développer dans leur application les principes essentiels et fondamentaux qu'il avoit posés, au commencement de sa théologie, sur la nature et les caractères propres de l'acte créateur.

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt quòd angeli secundùm quòd operantur in virtute Dei, causant animas rationales. Sed hoc est omnino impossibile et à fide alienum. Ostensum est enim quòd anima rationalis non potest produci nisi per creationem. Solus autem Deus potest creare, quia solius primi agentis est agere nullo præsupposito, cùm semper agens secundum præsupponat aliquid à primo agente, ut suprà habitum est. Quod autem agit aliquid ex aliquo præsupposito, agit transmutando; et ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando, sed solus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicujus materiæ, ideo non potest produci nisi à Deo immediatè.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Nam quòd corpora causant, vel sibi similia vel inferiora, et quòd superiora reducunt inferiora, totum hoc provenit per quamdam transmutationem.

ARTICULUS IV.

Utrùm anima humana fuerit producta ante corpus.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd anima humana fuerit producta ante corpus. Opus enim creationis præcessit opus distinctionis et ornatûs, ut suprà habitum est (qu. 69

(1) De his etiam infrà, qu. 118, art. 3; ut et III. part., qu. 6, art. 3 et art. 4; et III, *Sent.*, dist. 17, qu. 2, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. II, cap. 81; et de potent., qu. 3, art. 10.

également dit, tandis que le corps a pour fin l'ornement. Donc l'ame humaine a été faite avant le corps.

2° L'ame raisonnable a plus de rapport avec les anges qu'avec les animaux privés de raison. Or les anges furent créés avant les corps, ou le furent du moins dès le principe, en même temps que la matière corporelle; tandis que le corps de l'homme ne fut formé que le sixième jour, où les animaux furent également produits. Donc l'ame humaine fut créée avant le corps.

3° La fin se rapporte au principe. Or l'ame doit à la fin subsister après le corps. Donc au principe elle a été créée avant le corps.

Mais à tout cela s'oppose ce principe du Philosophe : « Tout acte propre est dans sa puissance propre. » Or, comme l'ame est l'acte propre du corps, il faut nécessairement que l'ame soit produite dans le corps.

(Conclusion. — Dieu ayant primitivement établi les choses dans un état parfait suivant leur nature, et l'ame qui forme une partie de la nature humaine n'ayant sa perfection naturelle que par son union avec le corps, l'ame n'a pas été produite avant le corps.)

Selon la doctrine d'Origène, en même temps que l'ame du premier homme, les ames de tous les hommes ont été créées toutes à la fois avec les anges et avant les corps; c'est là une conséquence de son opinion sur les substances spirituelles, ames ou anges, qu'il regardoit toutes comme égales par la nature et seulement inégales par le mérite; d'où vient que les unes sont attachées à des corps, telles que les ames des hommes et celles des sphères célestes, tandis que les autres sont restées dans leur pureté première, suivant les rangs qui les distinguent. Nous avons déjà parlé de cette opinion dans la question quarante-septième; nous n'avons

---

et 70). Sed anima producta est in *esse* per creationem, ut suprà habitum est (art. 2); corpus autem factum est in fine ornatûs. Ergo anima hominis producta est ante corpus.

2. Præterea, anima rationalis magis convenit cum angelis, quàm cum animalibus brutis. Sed angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim à principio cum corporali materia; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando et bruta animalia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

3. Præterea, finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus. Ergo et in principio fuit creata ante corpus.

Sed contra est, quòd « actus proprius sit in potentia propria (1). » Cùm ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

(Conclusio. — Cùm Deus primas res instituerit in perfecto statu suæ naturæ, anima autem quæ est pars humanæ naturæ, non habeat naturalem perfectionem, nisi secundùm quòd est corpori unita, dicendum est animam humanam non esse productam ante corpus.)

Respondeo dicendum, quòd Origenes posuit non solùm animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum angelis creatas, propter hoc quòd credidit omnes spirituales substantias, tam animas quàm angelos, æquales esse secundùm suæ naturæ conditionem, sed solùm merito distare : sic quòd quædam earum corporibus alligantur, quæ sunt animæ hominum vel cœlestium corporum, quædam verò in sui puritate secundùm diversos ordines remanent. De qua opinione suprà jam diximus (qu. 47, art. 2), et ideo relinquatur

(1) Ut ex lib. II *De anima*, text. 24 et sequentibus colligitur; sed expressiùs, text. 26, ubi probatur quòd anima sine corpore non sit, et bene opinari dicuntur qui de illa sic sentiunt, quia *uniuscujusque actus in eo quod potentiâ existit et in propria materia natus est fieri, etc.*

pas à nous en occuper en ce moment (1). Saint Augustin, de son côté, veut que l'ame du premier homme ait été faite avant le corps et en même temps que les anges, mais pour une autre raison : c'est que le corps de l'homme n'a pas été, selon lui, produit en acte parmi les œuvres des six jours, et qu'il ne l'a été que dans ses causes rationnelles. Or cela ne sauroit être dit de l'ame, puisqu'elle n'a été ni faite d'une matière préexistante, corporelle ou spirituelle, ni produite par aucune vertu créée. Il paroît donc, toujours selon ce même docteur, que l'ame a été créée avec les anges dans l'œuvre des six jours, et qu'elle a été ensuite, par l'impulsion de sa propre volonté, attachée à la direction d'un corps. Mais saint Augustin ne dit pas cela d'une manière affirmative, comme le montrent les expressions dont il se sert : « On peut croire, si l'autorité des Ecritures ou quelque raison fondée ne s'y oppose, que la cause rationnelle du corps humain étoit dans les éléments du monde, et que l'ame elle-même avoit été créée. » Cette hypothèse seroit admissible sans doute dans l'opinion de ceux qui veulent que l'ame forme un être spécial et une nature complète, qu'elle n'est pas unie au corps comme sa forme, mais uniquement pour le diriger. Mais si l'on reconnoît que l'ame est unie au corps comme sa forme et qu'elle est essentiellement une partie de la nature humaine, cette hypothèse ne peut en aucune façon être reçue. Il est évident, en effet, que Dieu a établi les choses premières dans un état parfait, selon leur nature et suivant que l'exigeoit l'espèce de chaque chose. Or l'ame étant une partie de la nature humaine, ne peut avoir sa perfection naturelle qu'autant qu'elle est unie au corps : d'où il suit que l'ame ne pouvoit pas être créée sans le corps. En suivant donc l'opinion de saint Augustin touchant

(1) Ce n'est donc pas la première fois que notre saint rencontre sur son passage les idées aventureuses d'Origène, touchant la création du monde intellectuel. Il n'a donc pas à les réfuter directement; il l'a déjà fait à l'endroit indiqué. Mais il les renverse d'une manière peut-être plus radicale et plus efficace, en établissant la véritable doctrine sur cet important sujet.

---

ad præsens. Augustinus verò in VII. *Super Gen. ad lit.* (cap. 24, 25 et 27), dicit quòd anima primi hominis ante corpus cum angelis est creata, ob aliam rationem : quia scilicet ponit quòd corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solùm secundùm causales rationes. Quod non potest de anima dici, quia nec ex aliqua materia corporali aut spirituali præexistente facta fuit, nec ex aliqua virtute creata produci potuit. Et ideo videtur quòd ipsamet anima in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum angelis fuerit creata, et quòd postmodum propria voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. Sed hoc non dicit asserendo, ut ejus verba demonstrant. Dicit enim (cap. 9) : « Credatur, si nulla Scripturarum auctoritas, seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi esset, anima verò jam ipsa crearetur. » Posset autem utique hoc tolerari secundùm eos qui ponunt quòd anima habet per se speciem et naturam completam, et quòd non unitur corpori ut forma, sed solùm ad ipsum administrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanæ naturæ, hoc omnino esse non potest. Manifestum est enim quòd Deus primas res instituit in perfecto statu suæ naturæ, secundùm quòd uniuscujusque rei species exigebat. Anima autem cùm sit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem, nisi secundùm quòd est corpori unita : unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari. Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici poterit quòd anima humana

l'œuvre des six jours, on pourra dire que l'ame humaine a été placée en tête de cette œuvre, comme rentrant dans le genre des êtres intellectuels et par sa ressemblance avec les anges ; mais il faut ajouter que l'ame elle-même a été faite avec le corps. Dans le sentiment des autres saints, l'ame, aussi bien que le corps du premier homme, a été produite à part dans les œuvres des six jours.

Je réponds aux arguments : 1° Si la nature de l'ame étoit telle qu'elle formât un être spécial et complet, de manière à pouvoir être créée pour elle-même, il s'ensuivroit réellement qu'elle eût dû l'être au principe ; mais comme elle est, de sa nature, la forme du corps, elle n'a pu être créée à part, elle a dû l'être dans le corps.

2° La même chose peut être dite ici : si l'ame étoit un être spécial, elle rentreroit dans l'espèce des anges ; mais comme étant la forme du corps, elle appartient au genre des animaux, puisqu'elle est le principe formel d'une espèce.

3° Si l'ame demeure sans le corps, c'est parce que le corps lui fait défaut, accident que nous nommons la mort, et qui ne devoit pas exister dans les conditions où l'ame fut créée.

QUESTION XCI.

De la formation du corps du premier homme.

Nous avons maintenant à étudier la formation du corps du premier homme ; et sur cela quatre points se présentent à considérer : 1° La matière dont ce corps a été formé ; 2° L'être par qui il a été formé ; 3° La

---

præcessit in operibus sex dierum, secundùm quamdam similitudinem generis, prout convenit cum angelis in intellectuali natura ; ipsa verò fuit creata simul cum corpore. Secundùm alios verò sanctos, tam anima quàm corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

Ad primum ergo dicendum, quòd si natura animæ haberet integram speciem, ita quòd secundùm se crearetur, ratio illa procederet, ut per se in principio crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore.

Et similiter est dicendum ad secundum. Nam anima si per se speciem haberet, magis conveniret cum angelis. Sed in quantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium, ut formale principium.

Ad tertium dicendum, quòd animam remanere post corpus accidit per defectum corporis, qui est mors ; qui quidem defectus in principio creationis animæ non esse debuit.

QUÆSTIO XCI.

De productione corporis primi hominis, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de productione corporis primi hominis.

Et circa hoc quæruntur quatuor ; 1° De materia ex qua productum est. 2° De auctore à

forme qui lui a été donnée dans sa création ; 4° Le mode et l'ordre selon lesquels il a été formé (1).

ARTICLE I.

Le corps de l'homme a-t-il été formé du limon de la terre?

Il paroît que le corps du premier homme n'a pas été fait du limon de la terre. 1° Il y a plus de puissance à faire une chose de rien qu'à la faire d'une autre chose, par la raison que le non-être est beaucoup plus éloigné de l'être en acte que l'être en puissance. Or, comme l'homme est la plus noble des créatures inférieures, il convenoit que la puissance de Dieu se montrât avec tout l'éclat possible dans la formation de son corps. Donc ce corps a dû être fait de rien, et non du limon terrestre.

2° Les corps célestes sont plus nobles que les corps terrestres. Mais le corps humain a la plus grande noblesse possible, puisqu'il reçoit la plus noble de toutes les formes, c'est-à-dire, une ame raisonnable. Donc il n'a pas dû être fait d'un corps terrestre, mais bien d'un corps céleste.

3° Le feu et l'air sont des corps plus nobles que la terre et l'eau, ce qui résulte de leur subtilité. Le corps humain étant donc le plus noble de tous, a dû être formé de feu ou d'air plutôt que du limon terrestre.

4° Le corps humain se compose des quatre éléments. Donc ce n'est pas seulement du limon de la terre, c'est de tous les éléments qu'il a été fait.

Mais voici au contraire ce que dit la *Genèse*, II, 7 : « Dieu forma l'homme du limon de la terre. »

(1) Puisque saint Thomas, après avoir tracé d'une manière si large et si complète ce qu'on pourroit nommer la théorie ou la science de l'homme, avoit entrepris d'en retracer aussi l'origine et la formation, il ne pouvoit oublier ce qui concerne, sous ce même rapport, la partie matérielle de notre être. Le corps humain ne doit pas, en effet, demeurer étranger, comme le saint docteur a pris soin de le dire lui-même, aux études des théologiens, en tant

---

quo productum est. 3° De dispositione quæ ei per productionem est attributa. 4° De modo et ordine productionis ipsius.

ARTICULUS I.

Utrùm corpus primi hominis sit de limo terræ.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd corpus primi hominis non sit factum de limo terræ. Majoris enim virtutis est facere aliquid ex nihilo, quàm ex aliquo; quia plus distat ab actu non ens, quàm ens in potentia. Sed cùm homo sit dignissima creaturarum inferiorum, decuit ut virtus Dei maximè ostenderetur in productione corporis ejus. Ergo non debuit fieri ex limo terræ, sed ex nihilo.

2. Præterea, corpora cœlestia sunt nobiliora terrenis. Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem, cùm perficiatur à nobilissima forma, quæ est anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed magis de corpore cœlesti.

3. Præterea, ignis et aer sunt nobiliora corpora quàm terra et aqua; quod ex eorum subtilitate apparet. Cùm igitur corpus humanum sit dignissimum, magis debuit fieri ex igne et ex aere quàm ex limo terræ.

4. Præterea, corpus humanum est compositum ex quatuor elementis. Non ergo est factum ex limo terræ, sed ex omnibus elementis.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, II : « Formavit Deus hominem de limo terræ (2). »

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 18, qu. 1, art. 1 ad 5, et art. 3 ad 2; ut et III, *Sent.*, dist. 3, qu. 2, art. 2, tum in corp., tum ad 4.

(2) Sic passim in vulgata vers. 7, sicut et Augustinus, lib. II *De Genesi*, contra Manichæos, cap. 7 : ***Finxit Deus hominem de limo terræ***, inquit 70, verò : ***Finxit Deus hominem pulverem de terra*** (χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς); et Augustinus ipse, *De Genesi ad lit.*, statim ab

(Conclusion. — Quoique l'homme, en tant qu'il sert d'intermédiaire ou de terme moyen entre les êtres spirituels et les substances corporelles, ait un corps qui se compose des quatre éléments, il est dit néanmoins plus spécialement formé du limon de la terre, c'est-à-dire de terre mêlée d'eau; car ces deux substances dominent dans le corps de l'homme.)

Dieu étant parfait dans toutes ses œuvres, leur a imprimé la perfection relative à leur nature, suivant cette parole, *Deuter.*, XXXII, 4 : « Les œuvres de Dieu sont parfaites. » Mais Dieu est parfait dans la simplicité de son être, en tant que toutes choses préexistent en lui, non par manière de composition ou de réunion, mais dans la simplicité et l'unité, selon l'expression de saint Denis, et comme des effets multiples et divers préexistent dans la puissance d'une cause unique. Or cette perfection a été communiquée aux anges, en ce sens qu'ils possèdent par la connoissance toutes les choses que Dieu a produites dans la réalité et dans la diversité de leurs formes. Cette même perfection se communique à l'homme d'une manière inférieure; car l'homme ne possède pas en vertu de sa nature la connoissance de toutes les choses existantes, il est en quelque sorte composé de toutes ces choses, puisque la nature des choses spirituelles se trouve en lui par l'ame raisonnable, puisque, à l'image des corps célestes, il est exempt des éléments contraires et dans une parfaite égalité de complexion, puisqu'enfin il réunit la substance même des éléments; de telle sorte néanmoins que les éléments supérieurs, à savoir le feu et l'air, prédominent en lui par leur vertu, la vie consistant surtout dans la chaleur produite par le feu et dans l'humidité inhérente à l'air, de telle sorte en-

que la connoissance du corps se rattache à la destinée morale et religieuse de l'homme. On trouvera, dans cette question, le développement des remarquables aperçus et des principes élevés, succinctement énoncés dans la partie théorique de ce même traité.

(Conclusio. — Quamvis homo ut medium quoddam existens inter spirituales creaturas et corporales substantias, corpus habeat ex quatuor elementis compositum, peculiariter tamen (quia terra et aqua in corpore hominis abundant) de limo terræ, hoc est terra aquæ permixta, formatus dicitur.)

Respondeo dicendum, quòd cùm Deus perfectus sit in operibus suis, perfectionem dedit omnibus secundùm eorum modum, secundùm illud *Deuter.*, XXXII : « Dei perfecta sunt opera. » Ipse autem simpliciter perfectus est, ex hoc quòd omnia in se præhabet, non per modum compositionis, sed simpliciter et unitè, ut Dionysius dicit, eo modo quo diversi effectus præexistunt in causa secundùm ejus virtutem unam. Ista autem perfectio ad angelos quidem derivatur secundùm quòd omnia sunt in eorum cognitione, quæ sunt à Deo in natura producta per formas diversas. Ad hominem verò derivatur inferiori modo hujusmodi perfectio; non enim in sua cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam, sed est ex rebus omnibus quodammodo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem. De similitudine verò cœlestium corporum, habet elongationem à contrariis, per maximam æqualitatem complexionis; elementa verò secundùm substantiam, ita tamen quòd superiora elementa prædominantur in eo secundùm virtutem, scilicet ignis et aer; quia vita præcipuè consistit in calido quod est ignis, et humido

initio tum libri VI, tum VII, sic legit; licèt cap. 12, lib. VI, vulgatam quoque lectionem interpretandam suscipiat; ut et codices quidem græci paulò expressiore ac planiore sensu quàm alii : *Finxit Deus hominem pulverem accipiens de terra* (χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς), vel *cùm pulverem accepisset de terra.* Quod cum Vulgata coincidit.

core que les éléments inférieurs y dominent quant à la substance, l'égalité de complexion ne pouvant autrement exister, et la quantité de la substance devant nécessairement suppléer au défaut de la vertu. Voilà dans quel sens il est dit que le corps de l'homme a été formé du limon de la terre; car le limon n'est autre chose que de la terre mêlée d'eau. C'est pour cela que l'homme a été appelé un petit monde (1); car toutes les créatures qui constituent le monde se trouvent comme résumées en lui.

Je réponds aux arguments : 1° La vertu créatrice de Dieu se manifeste assez dans le corps humain, par la création de la matière dont il est formé. Il a fallu, du reste, que ce corps fût composé de la matière des quatre éléments, afin que l'homme eût un rapport avec les créatures inférieures, puisqu'il devoit servir comme de terme moyen entre les êtres spirituels et les substances corporelles.

2° Un corps céleste est sans doute en lui-même plus noble qu'un corps terrestre également considéré comme tel; mais il est, malgré cela, moins apte à seconder les actes d'une ame raisonnable. L'ame raisonnable acquiert en quelque sorte par les sens la connoissance de la vérité; les organes des sens ne peuvent donc être formés d'un corps céleste qui, de sa nature, est impassible. Il n'est pas exact de dire que le corps humain reçoit matériellement dans sa composition quelque chose de la cinquième essence (2), comme le disent certains philosophes qui prétendent que l'ame est unie au corps par l'entremise ou le moyen d'une lumière particulière. Ces philosophes se trompent d'abord en affirmant que la lumière est un

(1) C'est la philosophie pythagoricienne qui a prononcé cette belle parole : « Mais le théologien d'Orient, remarque Bossuet, le grand saint Grégoire de Nazianze, corrige cette pensée comme inférieure à la dignité de la créature raisonnable; au lieu que les philosophes ont dit que l'homme est un petit monde dans le grand monde; ce saint évêque, mieux instruit des desseins de Dieu pour celui qu'il a fait à son image, dit qu'il est un grand monde dans le petit monde; *alterum quemdam mundum, in parvo magnum.* »

(2) Les anciens n'admettoient, dans le monde inférieur, que quatre essences ou éléments : le feu, l'air, la terre et l'eau. Ils regardoient les corps célestes comme étant d'une nature différente et formés, par conséquent, d'une autre essence ou d'un autre élément. C'est ce qu'ils nommoient la cinquième essence, dont nous avons fait le mot *quintessence*.

---

quod est aeris. Inferiora verò elementa abundant in eo secundum substantiam; aliter enim non posset esse mistionis æqualitas, nisi inferiora elementa, quæ sunt minoris virtutis, secundùm quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terræ formatum, quia limus dicitur terra aquæ permista. Et propter hoc homo dicitur *minor mundus*, quia omnes creaturæ mundi quodammodo inveniuntur in eo.

Ad primum ergo dicendum, quòd virtus Dei creaturis manifestata est in corpore hominis, dum ejus materia est per creationem producta. Oportuit autem ut ex materia quatuor elementorum fieret corpus humanum, ut homo haberet convenientiam cum inferioribus corporibus, quasi medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias.

Ad secundum dicendum, quòd quamvis corpus cœleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantum ad actus animæ rationalis est minùs conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodammodo per sensus, quorum organa formari non possunt ex corpore cœlesti, cùm sit impassibile. Nec est verum quod quidam dicunt, aliquid de quinta essentia materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori mediante quadam luce. Primò enim falsum est quod dicunt, lucem esse corpus; secundò verò

corps ; il est impossible ensuite qu'une partie de la cinquième essence ou d'un corps céleste soit enlevée et vienne se mêler aux éléments, à raison de l'impassibilité du corps céleste. Cette essence ne rentre donc pas dans la composition des corps mêlés, elle y participe uniquement par son influence ou sa vertu.

3° Si le feu et l'air qui sont les éléments les plus puissants dans leur action, dominoient aussi par leur quantité dans le corps humain, ils entraîneroient à eux et absorberoient tous les autres ; ce qui détruiroit cette égalité de complexion nécessaire au corps pour la perfection du tact, qui est la base des autres sens. Il est essentiel, en effet, que l'organe d'un sens quelconque ne renferme pas en acte les choses contraires qu'il doit percevoir ; il ne peut les avoir qu'en puissance, ou même il doit être exempt de tous les genres de contraires. Ainsi la pupille n'a pas de couleur, afin d'être en puissance par rapport à toutes les couleurs. Chose qui n'est pas possible dans l'organe du tact, puisque cet organe est composé des éléments que le tact doit percevoir. Ou bien encore, l'organe est comme un moyen terme entre les extrêmes opposés ; ce qui a lieu nécessairement dans le tact, qui est en puissance un terme moyen entre les extrêmes.

4° Dans le limon se trouvent la terre et l'eau formant une masse commune. L'Ecriture ne parle pas des autres éléments, soit parce qu'ils sont en moindre quantité dans le corps humain, comme nous l'avons dit, soit parce que dans la création de tous les êtres, le feu et l'air, que le vulgaire ne perçoit pas directement par les sens, ne sont pas mentionnés dans l'Ecriture, qui devoit être accessible au vulgaire.

---

impossibile est aliquid de quinta essentia vel de corpore cœlesti dividi, vel elementis permisceri, propter cœlestis corporis impassibilitatem: unde non venit in compositionem mistorum corporum, nisi secundùm suæ virtutis effectum.

Ad tertium dicendum, quòd si ignis et aer, quæ sunt majoris virtutis in agendo, etiam secundùm quantitatem in compositione humani corporis abundarent, omnino ad se traherent alia, et non posset fieri æqualitas commistionis, quæ est necessaria in compositione hominis ad bonitatem sensus tactus, qui est fundamentum sensuum aliorum. Oportet enim organum cujuslibet sensus non habere in actu contraria, quorum sensus est perceptivus ; sed in potentia tantùm, vel ita quod omnino careat toto genere contrariorum, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentia ad omnes colores (quod in organo tactus non erat possibile, cùm sit compositum ex elementis quorum qualitates percipit tactus). Vel ita quod organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere : medium enim est in potentia ad extrema.

Ad quartum dicendum, quòd in limo terræ est terra, et aqua conglutinans partes terræ et aquæ. De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit ; tum quia minus abundant secundùm quantitatem in corpore hominis, ut dictum est ; tum etiam quia in tota rerum productione, de igne et aere, quæ sensu non percipiuntur à rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quæ rudi populo tradebatur.

ARTICLE II.

Le corps humain a-t-il été produit immédiatement par Dieu?

Il paroît que le corps humain n'a pas été immédiatement produit ou formé par Dieu. 1° Saint Augustin, *De Trin.*, III, 3, dit que « les choses corporelles sont disposées par Dieu, au moyen des natures angéliques. » Or le corps humain a été formé, comme nous l'avons dit, d'une matière corporelle. Donc il a dû être formé par le ministère des anges, et non par Dieu immédiatement.

2° Ce qui peut être fait par une puissance créée, ne doit pas l'être par l'action immédiate de Dieu. Or le corps humain peut être produit par la vertu créée d'un corps céleste; car certains animaux sont engendrés en effet de la putréfaction, par la puissance active d'un corps céleste; et Albumasar (1) dit que « les hommes ne naissent pas dans les lieux où le froid et le chaud sont excessifs, qu'ils ne naissent que dans les climats tempérés. » Donc il n'étoit pas nécessaire que le corps humain fût immédiatement formé par Dieu.

3° Rien ne se fait d'une matière corporelle, sans qu'il y ait une certaine transmutation de matière. Or toute transmutation corporelle est produite par un mouvement du corps céleste, premier de tous les mouvements. Le corps humain étant donc formé d'une matière corporelle, il faut que le corps céleste ait concouru à sa formation.

4° Saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, dit que la création de l'homme, quant au corps, rentre dans l'œuvre des six jours, en tant que la créature corporelle est soumise à des lois effectives; il ajoute seule-

(1) Célèbre philosophe persan, qui vécut dans le neuvième siècle de notre ère. Il se livra, suivant le goût dominant de son époque et de son pays, à l'étude de l'astrologie, à laquelle il joignit celle de la philosophie et des mathématiques. Sa réputation, fort grande parmi les Arabes, s'étendit en Occident, comme celle de plusieurs autres orientaux, quelquefois cités par saint Thomas.

ARTICULUS II.

Utrùm corpus humanum sit immediatè à Deo productum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd corpus humanum non sit immediatè à Deo productum. Dicit enim Augustinus in III. *De Trinit.* (art. 3), quod corporalia disponuntur à Deo per angelicam creaturam. Sed corpus humanum formatum fuit ex materia corporali, ut dictum est (art. 1). Ergo debuit produci mediantibus angelis, et non immediatè à Deo.

2. Præterea, quod fieri potest virtute creatâ, non est necessarium quod immediatè producatur à Deo. Sed corpus humanum produci potest per virtutem creatam cœlestis corporis; nam et quædam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam corporis cœlestis. Et Albumasar dicit, quod in locis in quibus nimis abundat calor aut frigus, homines non generantur, sed in locis temperatis tantum. Ergo non oportuit quòd immediatè corpus humanum formaretur à Deo.

3. Præterea, nihil fit ex materia corporali, nisi per aliquam materiæ transmutationem. Sed omnis transmutatio corporalis causatur ex motu cœlestis corporis, qui est primus motuum. Cùm igitur corpus humanum sit productum ex materia corporali; videtur quod ad ejus formationem aliquid operatum fuerit corpus cœleste.

4. Præterea, Augustinus dicit *Super Gen. ad lit.* quod homo factus est secundùm corpus in operibus sex dierum, secundùm causales rationes quas Deus inseruit creaturæ corporali,

ment que « l'homme fut créé en acte après les six jours. » Mais ce qui préexiste dans la création corporelle par les lois qui la régissent, peut dès-lors être produit par une vertu corporelle. Donc le corps humain a été produit par une vertu créée, et non immédiatement par Dieu.

Mais le contraire se trouve consigné dans l'Ecriture, *Eccli.*, XVII, 1 : « Dieu a créé l'homme de la terre. »

(Conclusion. — Comme, à l'origine des choses, il ne pouvoit évidemment y avoir un corps humain préexistant qui pût en produire un autre de même espèce par voie de génération, il a fallu que le premier corps humain fût immédiatement formé par Dieu.)

Je réponds que le premier corps humain n'a pu être formé par aucune puissance créée, et qu'il l'a été immédiatement par Dieu. Quelques-uns ont prétendu que les formes qui se trouvent dans la matière corporelle dérivoient de certaines formes immatérielles. Mais le Philosophe a réfuté cette opinion, *Métaph.*, VII, en s'appuyant sur ce principe déjà expliqué, qu'il n'appartient pas aux formes, mais au seul composé, de passer à l'existence. Car, comme il faut que l'agent soit semblable à l'être produit, il n'est pas possible qu'une forme pure, c'est-à-dire sans matière, produise une forme qui existe dans la matière, et qui, par conséquent, implique l'idée d'un être composé. Ce n'est donc qu'une forme déjà unie à la matière qui peut produire une forme de même nature, par la raison que le composé ne sauroit être engendré que par un composé. Dieu seul, quoique absolument immatériel, peut, par sa puissance, produire la matière, parce que seul il peut la créer. Lui seul, par conséquent aussi, peut produire une forme unie à la matière sans le secours d'une forme matérielle préexistante. C'est pour cela que les anges ne peuvent pas transformer un corps ou le faire passer à une autre forme, sans le secours de certains germes, suivant la pensée exprimée par saint Augustin, *De Trin.*, III. Donc enfin, puisqu'il n'existoit pas de corps hu-

---

postmodum verò fuit formatum in actu. Sed quod præexistit in corporali creatura secundùm causales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci potest. Ergo corpus humanum productum est aliqua virtute creatâ, et non immediatè à Deo.

Sed contra est, quod dicitur *Eccli.*, XVII : « Deus de terra creavit hominem. »

(Conclusio. — Cùm in prima rerum formatione, nullum præcesserit humanum corpus, cujus virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, oportuit primum corpus hominis immediatè à Deo formari.)

Respondeo dicendum, quòd prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediatè à Deo. Posuerunt siquidem aliqui formas, quæ sunt in materia corporali, à quibusdam formis immaterialibus derivari. Sed hanc opinionem refellit Philosophus in VII. *Metaph.* per hoc quòd formis non competit per se fieri, sed composito, ut supra expositum est. Et quia oportet agens esse simile facto, non convenit quod forma pura, quæ est sine materia, producat formam quæ est in materia, quæ non fit nisi per hoc quod compositum sit. Et ideo oportet quòd forma quæ est in materia sit causa formæ quæ est in materia, secundùm quod compositum à composito generatur. Deus autem quamvis omnino sit immaterialis, tamen solus est qui sua virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materia absque adminiculo præcedentis formæ materialis. Et propter hoc angeli non possunt transmutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, ut Augustinus dicit in III. *De Trinit.* Quia

main qui pût en produire un autre semblable et de même espèce par voie de génération, il faut nécessairement que le corps du premier homme ait été formé par l'action immédiate de Dieu (1).

Je réponds aux arguments : 1° S'il est des choses que Dieu opère dans les corps par le ministère des anges, il en est d'autres que Dieu fait par lui-même et qui sont entièrement au-dessus du pouvoir des anges, comme, par exemple, rendre la vie aux morts et la vue aux aveugles. C'est par cette dernière vertu qu'il forme le corps de l'homme avec le limon de la terre. Il a pu néanmoins arriver que les anges aient apporté une sorte de concours à la formation du corps du premier homme, comme il est dit qu'ils le donneront à sa résurrection, en recueillant par exemple sa poussière dispersée.

2° Les animaux parfaits, dont la génération provient d'un germe, ne peuvent pas, comme le prétend Avicenne, être engendrés par l'influence d'un corps céleste, quoique cette influence concoure à leur génération, ainsi que l'admet Aristote, *Physic.*, II : « L'homme engendre l'homme de la matière et par l'action du soleil. » Voilà pourquoi ce n'est que dans

(1) Les erreurs réfutées par saint Thomas, dans cet article, reparoissent à peu près à toutes les époques. Elles s'appuient sur des principes différents ou revêtent différents aspects, suivant les tendances des esprits, au moins dans les écoles philosophiques; mais elles demeurent au fond toujours les mêmes. On peut néanmoins les ranger en deux catégories : les unes supposent l'existence des êtres immatériels, et celles-là se rencontrent uniquement dans des sectes religieuses; ce sont celles qui veulent que les anges aient formé le corps humain, comme ministres de la puissance divine. Les autres procèdent du matérialisme le plus absolu; ce sont celles qui, sous le nom de philosophie, prétendent expliquer l'homme tout entier par les forces prétendues de la nature et certaines transformations successives, primitivement survenues dans les êtres organisés et vivants. D'après ces dernières idées, l'homme auroit d'abord poussé sur la terre comme une plante, et seroit ensuite parvenu, en passant par tous les degrés du règne végétal et du règne animal, à l'état où nous le voyons maintenant, au mode actuel de son existence. Tout absurde et grossière que soit une semblable hypothèse, on n'est pas obligé de recourir, pour en trouver l'expression, aux dégradantes théories de anciens épicuriens, formulées et chantées par Lucrèce, *De nat. rer.*, V; on peut la voir reproduite et systématisée, d'une manière moins brillante sans doute, mais tout aussi brutale, dans plusieurs ouvrages récents, dans les ouvrages les plus accrédités vers la fin du dernier siècle et au commencement de celui-ci. En établissant donc, par des preuves aussi solides, que le corps humain a été immédiatement créé par Dieu, saint Thomas se trouve avoir réfuté d'avance et renversé par leur base les funestes idées que la moderne philosophie a longtemps opposées à la morale, aussi bien qu'à la religion.

---

igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cujus virtute per viam generationis, aliud simile in specie formaretur, necesse fuit quod primum corpus hominis immediatè formaretur à Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi angeli aliquod ministerium Deo exhibeant in his quæ circa corpora operantur, aliqua tamen Deus in creatura corporea facit quæ nullo modo angeli facere possunt, sicut quòd suscitat mortuos, et illuminat cæcos. Secundum quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terræ formavit. Potuit tamen fieri, ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis angeli exhiberent, sicut exhibebunt in ultima resurrectione, pulveres colligendo.

Ad secundum dicendum, quod animalia perfecta quæ generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem cœlestis corporis, ut Avicenna fingit, licet ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus cœlestis corporis; prout Philosophus dicit in II. *Phys.* (text. 26), quod « homo generat hominem ex materia et sol. » Et exinde est, quod exigitur locus tem-

les climats tempérés que l'homme et les autres animaux parfaits sont engendrés, tandis qu'il suffit de l'action des corps célestes pour engendrer ou faire sortir certains animaux imparfaits d'une matière prédisposée. Il est évident, en effet, qu'il faut plus de conditions pour la production d'un être parfait que pour celle d'un être imparfait.

3° Le mouvement du ciel est la cause des transmutations naturelles, mais non des transmutations qui s'opèrent en dehors de l'ordre de la nature et par la seule vertu de Dieu, comme lorsque les morts ressuscitent et que les aveugles recouvrent la vue. Ce à quoi on peut comparer que l'homme soit formé du limon de la terre.

4° Une chose peut être dite préexister dans les créatures par ses causes rationnelles, de deux manières : en premier lieu, par une puissance active et passive, de telle sorte qu'il y ait, non-seulement une matière préexistante dont cette chose puisse être faite, mais encore une créature également préexistante qui puisse la produire en effet. En second lieu, par la puissance passive toute seule, dans ce sens qu'elle peut être faite par Dieu d'une matière préexistante. C'est de cette seconde manière que le corps humain préexiste dans les choses déjà créées, par ses causes rationnelles.

ARTICLE III.

Le corps de l'homme a-t-il été convenablement disposé?

Il paroît que le corps de l'homme n'a pas été convenablement disposé. 1° L'homme étant le plus noble des animaux, son corps eût dû recevoir la disposition la plus parfaite pour les fonctions propres de l'animal, c'est-à-dire, pour sentir et se mouvoir. Or, il y a des animaux qui ont les sens plus vifs et les mouvements plus rapides que l'homme. Les chiens,

---

peratus ad generationem hominum et aliorum animalium perfectorum. Sufficit autem virtus cœlestium corporum ad generandum quædam animalia imperfectiora ex materia disposita. Manifestum est enim, quòd plura requiruntur ad productionem rei perfectæ, quàm ad productionem rei imperfectæ.

Ad tertium dicendum, quòd motus cœli est causa transmutationum naturalium, non tamen transmutationum quæ fiunt præter naturæ ordinem, et sola virtute divina : sicut quod mortui resuscitantur, quòd cæci illuminantur. Quibus est simile, quòd homo ex limo terræ formatur.

Ad quartum dicendum, quòd secundùm rationes causales in creaturis dicitur aliquid præexistere dupliciter. Uno modo secundum potentiam activam et passivam, ut non solum ex materia præexistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua præexistens creatura hoc facere possit. Alio modo secundùm potentiam passivam tantum, ut scilicet de materia præexistenti fieri possit à Deo. Et hoc modo secundùm Augustinum corpus hominis præexistit in operibus productis, secundùm causales rationes.

ARTICULUS III.

Utrùm corpus hominis habuerit convenientem dispositionem.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd corpus hominis non habuerit convenientem dispositionem. Cùm enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optimè ad ea quæ sunt propria animalis, scilicet ad sensum et motum. Sed quædam animalia inveniuntur acutioris sensus quàm homo, et velocioris motus : sicut canes melius odorant,

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 164, art. 1 ad 1; et qu. 5, de malo, art. 5, tum in corp., tum ad 2; et qu. de anima, art. 8.

par exemple, ont l'odorat plus fin, et les oiseaux se meuvent beaucoup plus aisément. Donc le corps de l'homme n'a pas été convenablement disposé.

2° Cela seul est parfait à quoi rien ne manque. Mais le corps de l'homme manque de beaucoup plus de choses que les corps des autres animaux, puisque ceux-ci ont reçu de la nature des vêtements et des armes qui font défaut à l'homme. Donc le corps humain est disposé d'une manière très-imparfaite.

3° L'homme se distingue beaucoup plus des plantes que des animaux privés de raison. Or les plantes sont droites, tandis que les animaux sont penchés vers la terre. Donc l'homme ne devoit pas avoir le corps droit.

Mais le contraire se trouve insinué dans l'Ecriture, où il est dit, *Eccli.*, VII, 30 : « Dieu a fait l'homme droit. »

(Conclusion. — Un ouvrier quelconque s'efforce de donner à son œuvre la meilleure disposition possible par rapport à la fin qu'il s'est proposée; il est donc juste de dire que le corps humain a reçu de l'ouvrier suprême la disposition la plus parfaite, non absolument, mais par rapport à l'ame raisonnable et à ses opérations.)

Disons d'abord que toutes choses ayant été faites par l'art divin, elles doivent être considérées comme les œuvres en quelque sorte artistiques de Dieu même. Or, chaque ouvrier ou artiste veut donner à son œuvre la disposition la plus parfaite, non absolument, mais par rapport à sa fin. Et si cette disposition entraîne quelque défaut, l'ouvrier ne s'en occupe pas. Ainsi veut-il faire une scie, il emploie le fer, comme étant propre à couper, et ne songe pas à la faire de verre, quoique ce soit une matière plus belle, ce genre de beauté étant un obstacle à la fin. Dieu donne par conséquent, à chaque chose naturelle, la meilleure disposition possible, non certes d'une manière absolue, mais dans l'ordre de la fin qu'il s'est

---

et aves velocius moventur. Ergo corpus hominis non est convenienter dispositum.

2. Præterea, perfectum est, cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori, quam corperibus aliorum animalium, quæ habent tegumenta et arma naturalia ad sui protectionem quæ homini desunt. Ergo corpus humanum est imperfectissime dispositum.

3. Præterea, homo plus distat à plantis, quàm ab animalibus brutis. Sed plantæ habent staturam rectam, animalia autem bruta pronam. Ergo homo non debuit habere staturam rectam.

Sed contra est, quod dicitur *Eccl.*, VII : « Deus fecit hominem rectum. »

(Conclusio. — Cùm quilibet artifex intendat suo operi dispositionem optimam secundùm præstitutum sibi finem inducere, rectè dicitur corpus humanum formatum fuisse ab artifice Deo in optima dispositione, non simpliciter, sed secundùm quod congruit animæ rationali, et ejus operibus.)

Respondeo dicendum, quòd omnes res naturales productæ sunt ab arte divina; unde sunt quodammodo artificiata ipsius Dei. Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparationem ad finem. Et si talis dispositio habet secum adjunctum aliquem defectum, artifex non curat. Sicut artifex, qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secandum; nec curat eam facere ex vitro, quæ est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundùm ordinem ad proprium finem. Et hoc est quòd Philosophus dicit in II. *Physic.* (text. 74) : « Et quia dignius est sic; non tamen simpliciter, sed ad

proposée. C'est ce que le Philosophe entend, quand il dit, *Physic.*, II, 74 : « C'est ce qu'il y a de plus digne, non en soi, mais par rapport à la substance de chaque être. » Or la fin prochaine du corps humain, c'est l'ame raisonnable et ses opérations ; car la matière est pour la forme, et les instruments sont pour les actes que l'agent doit produire. En vertu de ce principe, je dis que Dieu a disposé le corps humain de la manière la plus convenable pour une telle forme et pour de telles opérations. Et s'il paroît y avoir quelque défaut dans la disposition du corps humain, il faut reconnoître qu'un semblable défaut est une conséquence du rapport qui doit exister entre la matière et la destination du corps, afin que ce corps soit convenablement prédisposé en vue de l'ame et de ses opérations.

Je réponds aux arguments : 1° Le tact, qui est la base des autres sens, est plus parfait dans l'homme que dans tout autre animal. Et pour cela il a fallu que l'homme eût la complexion la mieux équilibrée entre tous les animaux. L'homme l'emporte également sur tous les autres animaux quant à sa vertu sensitive intérieure, comme nous l'avons démontré dans la question soixante-dix-huitième. Mais il arrive, par une sorte de compensation nécessaire, qu'il est au-dessous d'eux sous le rapport de certains sens extérieurs. Ainsi, de tous les animaux, l'homme est celui qui a l'odorat le moins subtil. Il a fallu que l'homme, en effet, eût le cerveau plus grand que les autres animaux, eu égard à la grandeur du corps, soit pour que les opérations des forces sensitives intérieures, opérations nécessaires à celles de l'intellect, comme il a été dit dans la question quatre-vingt-quatrième, pussent mieux s'y accomplir, soit pour que la froideur du cerveau tempérât la chaleur du cœur, laquelle est très-considérable, parce que l'homme est droit. Or la grandeur du cerveau, à cause de l'humidité qu'elle entraîne, fait obstacle à l'odorat, qui demande un organe sec. On peut de même assigner la raison pour laquelle certains

---

unuscujusque substantiam. » Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis, et operationes ipsius; materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico ergo quòd Deus instituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam, et ad tales operationes. Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quod talis defectus sequitur ex necessitate materiæ ad ea quæ requiruntur in corpore; ut sit debita proportio ipsius ad animam, et ad animæ operationes.

Ad primum ergo dicendum, quòd tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine, quàm in aliquo alio animali. Et propter hoc oportuit quod homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Præcedit etiam homo omnia alia animalia quantum ad vires sensitivas interiores, sicut ex supra dictis apparet (qu. 78, art. 4). Ex quadam autem necessitate contingit quòd quantum ad aliquos exteriores sensus homo ab aliis animalibus deficiat : « Sicut homo inter omnia animalia habet pessimum olfactum. » Necessarium enim fuit quod homo inter omnia animalia, respectu sui corporis haberet maximum cerebrum : tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quæ sunt necessariæ ad intellectus operationem, ut supra dictum est (qu. 84, art. 7); tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare ad hoc quod homo sit rectæ staturæ. Magnitudo autem cerebri, propter ejus humiditatem, est impedimentum olfactus, qui requirit siccitatem. Et similiter potest assignari ratio quare quædam animalia sunt acutioris visus et subtilioris auditus quàm

animaux ont la vue plus perçante ou l'ouïe plus subtile que l'homme; ces deux sens étant amoindris chez ce dernier, par suite de cette parfaite égalité de complexion, nécessaire à sa nature. C'est pour la même raison que plusieurs animaux ont plus de vélocité que l'homme, l'égalité de complexion ne permettant pas que cette faculté domine chez lui.

2° Les cornes et les griffes dont quelques animaux sont pourvus, l'épaisseur de la peau, le poil ou les plumes dont ils sont revêtus, prouvent en eux l'abondance de l'élément terrestre, abondance qui détruiroit l'égalité et la délicatesse de la complexion humaine. Ces choses ne convenoient donc pas à l'homme. Au lieu de tout cela, il a la raison et les mains, au moyen desquelles il peut se procurer, de mille façons diverses, des armes, des vêtements et tout ce qui est nécessaire à la vie. Voilà pourquoi la main, *De anima*, III, est appelée l'organe des organes. Or, il convenoit éminemment à une nature raisonnable, dont les inventions sont sans limites, de pouvoir multiplier à l'infini les instruments de sa puissance (1).

3° La pose du corps humain devoit être droite, pour quatre raisons : en premier lieu, parce que les sens ont été donnés à l'homme, non-seulement pour se procurer les choses nécessaires à la vie, comme cela a lieu chez les autres animaux, mais encore pour servir à son intelligence.

(1) La structure et la beauté du corps humain, ses profondes harmonies avec les opérations du principe intellectuel qui l'anime et la destination totale de l'homme, d'une part, et, de l'autre, avec le monde qu'il habite et toutes les parties de cet univers, ont été, pour un grand nombre de génies chrétiens, l'objet des études les plus sérieuses et des plus magnifiques aperçus. Tertullien, Lactance, saint Basile, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Augustin, saint Bernard ont des pages admirables sur ce sujet. Dans l'impossibilité de placer ici, à côté des principes simplement émis par saint Thomas d'Aquin, principes si éloquents et si splendides dans leur austère brièveté, les passages si entraînants et parfois même si poétiques des grands docteurs que nous venons de nommer, nous nous contenterons de recommander, d'une manière toute spéciale, à l'attention du lecteur qui voudroit se livrer à ces sortes d'études, le traité de Tertullien *Sur la résurrection de la chair*, et l'*Hexaméron* de saint Ambroise. Ce que saint Thomas dit, après ces grands maîtres, paraîtra plus beau par la comparaison. L'imperfection des sciences physiques, aux diverses époques où ces illustres génies écrivoient, rend encore plus admirable ce que les uns et les autres ont dit sur un tel sujet.

---

homo, propter impedimentum horum sensuum; quod necesse est consequi in homine ex perfecta complexionis æqualitate. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc, quòd quædam animalia sunt homine velociora; cui excellentiæ velocitatis repugnat æqualitas humanæ complexionis.

Ad secundum dicendum, quòd cornua et ungulæ, quæ sunt quorumdam animalium arma, et spissitudo corrii, et multitudo pilorum ac plumarum quæ sunt tegumenta animalium, attestantur abundantiæ terrestris elementi, quæ repugnat æqualitati et teneritudini complexionis humanæ. Et ideo hæc homini non competebant; sed loco horum habet rationem et manus, quibus potest parare sibi arma et tegumenta, et alia vitæ necessaria, infinitis modis. Unde et manus in tertio de anima dicitur « organum organorum (1). » Et hoc etiam magis competebat rationali naturæ, quæ est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.

Ad tertium dicendum, quòd habere staturam rectam conveniens fuit homini, propter quatuor : Primò quidem, quia sensus sunt dati homini non solum ad vitæ necessaria procuranda, sicut aliis animalibus, sed etiam ad cog-

(1) Ex græco nempe ὀργανον τῶν ὀργανῶν, sive *instrumentum instrumentorum*, quasi excellentius præ cæteris omnibus instrumentum.

Aussi, tandis que les autres animaux ne trouvent dans les sens que le plaisir grossier et matériel, l'homme seul trouve du plaisir dans la beauté même des objets sensibles. Or, comme les sens ont principalement leur siége dans la face, les animaux ont la face penchée vers la terre, pour y chercher leur aliment et se le procurer; l'homme porte la tête levée, afin que, par les sens et surtout par la vue, qui est le plus subtil et saisit le mieux la différence des choses, il puisse librement apercevoir et connoître de toutes parts les choses sensibles, au ciel et sur la terre, et s'élever ainsi à la connoissance de la vérité intelligible. C'est, en second lieu, pour que les sens intérieurs soient libres dans leurs opérations, le cerveau, dont ces opérations dépendent à certains égards, n'étant pas pas affaissé, mais dominant au contraire sur tout le reste du corps. C'est, en troisième lieu, parce que si l'homme étoit penché vers la terre, ses mains deviendroient ses pieds de devant et perdroient dès-lors leur habileté pour toute espèce de travaux. C'est enfin parce que si l'homme marchoit ainsi sur ses mains et ses pieds, il prendroit conséquemment sa nourriture avec la bouche, et devroit, par conséquent aussi, avoir une bouche allongée, des lèvres fortes et épaisses, une langue rude, afin qu'elle ne fût pas blessée par les objets extérieurs, comme cela se remarque dans les autres animaux. Or une telle conformation le mettroit dans l'impossibilité de parler, et la parole est le signe distinctif de la raison (1). Malgré ce qu'il semble avoir de commun avec les plantes par sa stature, l'homme s'en distingue essentiellement. L'homme, en effet, a sa partie supérieure, la tête, tournée vers la partie supérieure du monde, et sa partie inférieure également tournée vers la partie inférieure du monde; il est donc

(1) Les derniers travaux sur l'anatomie comparée ont prouvé jusqu'à l'évidence que la conformation du gosier, chez les animaux les plus semblables à l'homme, et qui dès-lors étoient comme un objet de prédilection, le thème favori de la science matérialiste, se refusoit complètement à l'articulation des sons, et que, par conséquent, il n'y avoit pas même chez eux la puissance matérielle de la parole. C'est ici une preuve de plus de cette harmonie parfaite qui règne entre les diverses parties de l'œuvre de Dieu; comme aussi un hommage frappant rendu par la science, redevenue sincère, aux principes éternels de la foi.

---

noscendum; unde cùm cætera animalia non delectentur in sensibilibus, nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsa pulchritudine sensibilium secundùm seipsam. Et ideo, quia sensus præcipuè vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quærendum, et providendum sibi de victu; homo verò habet faciem erectam, ut per sensus, et præcipuè per visum, qui est subtilior, et plures differentias rerum ostendit, liberè possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et cœlestia, et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem. Secundò, ut interiores vires liberius suas operationes habeant, dum cerebrum (in quo quodammodo perficiuntur) non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum. Tertiò, quia oporteret si homo haberet pronam staturam, quòd uteretur manibus loco anteriorum pedum; et sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret. Quarto, quia si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quòd cibum caperet ore, et ita haberet os oblongum, et labia dura, et grossa; et linguam etiam duram, ne ab exterioribus læderetur, sicut patet in aliis animalibus. Et talis dispositio omnino impediret locutionem, quæ est proprium opus rationis. Et tamen homo staturam rectam habens, maximè distat à plantis. Nam homo habet superius sui, id est, caput, versus superius mundi, et inferius sui versus inferius mundi. Et ideo est optimè dis-

dans un parfait rapport avec l'ensemble des choses. Les plantes, au contraire, ont leur partie supérieure tournée vers la partie inférieure du monde, puisque les racines leur servent en quelque sorte de bouche, et réciproquement elles ont leur partie inférieure tournée vers la partie supérieure du monde. Les animaux privés de raison occupent une sorte de position intermédiaire, la partie supérieure de l'animal étant celle qui reçoit la nourriture, et la partie inférieure celle qui rejette le superflu.

ARTICLE IV.

La formation du corps humain est-elle convenablement retracée dans l'Ecriture?

Il paroît que l'Ecriture ne retrace pas d'une manière convenable la formation du corps de l'homme. 1° De même que le corps de l'homme a été fait par Dieu, les autres œuvres des six jours l'ont été également. Or, par rapport aux autres œuvres, l'Ecriture s'exprime ainsi : « Dieu dit, que telle chose soit; et cela fut fait. » L'Ecriture auroit dû, par conséquent, s'exprimer de la même manière touchant la création de l'homme.

2° Le corps humain a été fait immédiatement par Dieu, d'après ce qui a été dit. Donc il ne falloit pas dire : « Faisons l'homme. »

3° La forme du corps humain c'est l'ame, et l'ame est comme attachée au souffle de la vie. Donc, après avoir dit : « Dieu forma l'homme du limon de la terre, » il ne falloit pas ajouter : « et il souffla sur sa face le souffle de la vie. »

4° L'ame, qui est comme le souffle de la vie, est dans tout le corps et principalement dans le cœur. L'Ecriture ne devoit donc pas dire : « il souffla sur sa face le souffle de la vie. »

5° Le sexe masculin et le sexe féminin appartiennent au corps, tandis que l'image se trouve dans l'ame. Or l'ame, d'après saint Augustin, ne fut pas faite avant le corps. Donc, après avoir dit : « Dieu le fit à son

---

positus secundùm dispositionem totius. Plantæ verò habent superius sui versus inferius mundi, nam radices sunt ori proportionales; inferius autem sui versus superius mundi. Animalia verò bruta, medio modo : nam superius animalis est pars qua accipit alimentum, inferius autem est pars qua emittit superfluum.

ARTICULUS IV.

Utrùm convenienter corporis humani productio in Scriptura describatur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd inconvenienter corporis humani productio in Scriptura describatur. Sicut enim corpus humanum est factum à Deo, ita et alia opera sex dierum. Sed in aliis operibus dicitur : « Dixit Deus : fiat; et factum est. » Ergo similiter debuit dici de hominis productione.

2. Præterea, corpus humanum à Deo immediatè est factum, ut supra dictum est (art. 2). Ergo inconvenienter dicitur : « Faciamus hominem. »

3. Præterea, forma humani corporis est ipsa anima, quæ est per spiraculum vitæ. Inconvenienter ergo postquam dixerat : « Formavit Deus hominem de limo terræ, » subjunxit : « Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ. »

4. Præterea, anima, quæ est spiraculum vitæ, est in toto corpore, et principaliter in corde. Non ergo debuit dicere, quod « inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ. »

5. Præterea, sexus masculinus et fœmininus pertinent ad corpus, imago verò Dei ad animam. Sed anima secundum Augustinum non fuit facta ante corpus. Inconvenienter ergo, cùm dixisset : « Ad imaginem suam fecit illum, »

image, » il ne falloit pas ajouter : « il les créa homme et femme. »

Mais le contraire est établi sur l'autorité des divines Ecritures.

(Conclusion. — De même que nous avons coutume de faire avec plus d'attention et de soin ce que nous avons principalement en vue, de même l'Ecriture retrace, d'une manière spéciale, la formation du corps humain, toutes choses ayant été faites pour l'homme.)

La démonstration sera dans la réponse aux objections.

Je réponds aux arguments : 1° La prééminence de l'homme sur les autres créatures ne consiste pas, comme le dit saint Angustin, *Super Gen. ad lit.*, VI, en ce que Dieu lui-même a fait l'homme; car, au fond, il a fait également les autres êtres, puisqu'il est écrit : « les cieux sont l'ouvrage de vos mains, » *Ps.* CI, 26; et de plus : « ses mains ont établi la terre sur ses fondements, » *ibid.* Cette prééminence consiste en ce que l'homme a été fait à l'image de Dieu. L'Ecriture, néanmoins, peint avec des traits particuliers la création de l'homme, afin de montrer que toutes les autres choses avoient été faites pour lui. Car les choses que nous avons principalement en vue, sont celles que nous faisons avec le plus d'attention et de soin.

2° Ce n'est nullement aux anges, comme l'ont imaginé quelques malheureux interprètes, que Dieu a dit : « Faisons l'homme. » Cette parole a été prononcée pour indiquer la pluralité des personnes divines, l'image de la Trinité devant être plus clairement retracée dans l'homme.

3° Selon l'opinion de plusieurs, le corps de l'homme avoit été formé le premier, et Dieu avoit, après coup, uni l'ame au corps. Mais il répugne à la perfection de la première institution des choses que Dieu ait créé le corps sans l'ame ou l'ame sans le corps, l'un et l'autre faisant essentiellement partie de la nature humaine. Et cela répugne encore plus quand il s'agit du corps, lequel est subordonné à l'ame. C'est pour écarter ce sens que plusieurs ont entendu par ces mots : « Dieu forma l'homme, »

---

addidit : « Masculum et fœminam creavit eos. »

In contrarium est auctoritas Scripturæ.

(Conclusio. — Quoniam quæ principaliter intendimus, cum majori deliberatione et studio facere consuevimus, hinc est quod productionis corporis hominis, propter quem alia facta sunt, specialem modum Scriptura expresserit.)

Respondeo dicendum ad primum, quòd sicut Augustinus (cap. 12.) dicit in VI, *Super Gen. ad lit.* non in hoc præeminet homo aliis rebus quod Deus fecit ipsum hominem, quasi alia ipse non fecerit, cùm scriptum sit : « Opera manuum tuarum sunt cœli ; » et alibi : « Aridam fundaverunt manus ejus ; » sed in hoc quod ad imaginem Dei factus est homo. Utitur tamen Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, ad ostendendum quod alia propter hominem facta sunt. Ea enim quæ principaliter intendimus, cum majori deliberatione et studio consuevimus facere.

Ad secundum dicendum, quòd non est intelligendum Deum Angelis dixisse : « Faciamus hominem, » ut quidam perversè intellexerunt. Sed hoc dicitur ad signandum pluralitatem divinarum personarum, quarum imago expressius invenitur in homine.

Ad tertium dicendum, quòd quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatum, et postmodum Deum formato jam corpori animam infudisse. Sed contra rationem perfectionis primæ institutionis rerum est, quod Deus, vel corpus sine anima, vel animam sine corpore fecerit, cùm utrumque sit pars humanæ naturæ. Et hoc etiam est magis inconveniens de corpore quod dependet ex anima, et non è converso. Et ideo, ad hoc excludendum quidam posuerunt,

la création de l'ame en même temps que celle du corps. Ce qui suit : « et il lui souffla sur la face un souffle de vie, » est entendu de l'Esprit saint, comme quand le Seigneur souffla sur les Apôtres, en leur disant : « Recevez l'Esprit saint, » *Joan.*, XX, 22. Mais cette interprétation, au sentiment de saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIII, 24, est repoussée par le texte même de l'Ecriture; car elle ajoute aussitôt : « et l'homme fut fait en une ame vivante. » Ce que l'Apôtre IV *Corinth.*, XV, 45, entend, non de la vie spirituelle, mais de la vie animale. Par ce souffle de vie, il faut donc comprendre l'ame elle-même. De telle sorte que cette parole : « il souffla sur sa face un souffle de vie, » est le développement de ce qui précède, dans le texte sacré, puisque l'ame est la forme du corps.

4° C'est parce que les opérations de la vie se manifestent surtout sur la face de l'homme, à raison des sens qui s'y trouvent réunis, que l'Ecriture parle de ce souffle divin, inspiré à la face humaine (1).

5° Dans la pensée de saint Augustin, toutes les œuvres des six jours furent faites en même temps. Mais, quoiqu'il suppose que l'ame humaine a été faite avec les anges, il ne veut pas qu'elle ait existé avant le sixième jour. C'est dans ce sixième jour que l'ame, selon lui, auroit été faite en acte, et le corps, dans ses causes rationnelles. Les autres docteurs veulent que l'ame et le corps aient été faits en acte dans ce même jour.

(1) Le commentaire ou, pour mieux dire, la courte explication que saint Thomas nous donne du remarquable passage de l'Ecriture où se trouve rapportée la création de l'homme, n'a pour but que d'établir et d'éclairer la véritable doctrine sur ce point si essentiel. Cette explication seroit susceptible, comme on le comprend, de plus grands développements, et de développements d'un autre genre. Bossuet, dans ses *Elévations*, a traité le même sujet avec autant de piété que de grandeur et de force. Rien de plus intéressant et de plus utile à la fois que d'étudier comparativement, sur une même question, deux génies, comme l'aigle de Meaux et l'ange de l'Ecole. Voir, dans l'ouvrage que nous venons de nommer : *Quatrième semaine, Elév. IV et suiv.*

---

quòd cùm dicitur : « Formavit Deus hominem ; » intelligitur productio corporis simul cum anima. Quod autem additur : « Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, intelligitur de Spiritu sancto ; sicut et Dominus insufflavit in Apostolos, dicens : « Accipite Spiritum sanctum, » *Joan.*, XX. Sed hæc expositio, ut dicit Augustinus in lib. *De Civit. Dei* (lib. 13, cap. 24.), excluditur per verba Scripturæ. Nam subditur ad prædicta : « Et factus est homo in animam viventem. » Quod Apostolus I, *ad Cor.*, XV, non ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem refert. Per spiraculum ergo vitæ intelligitur anima, ut sic quod dicitur : « Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, » sit quasi expositio ejus quod præmiserat ; nam anima est corporis forma.

Ad quartum dicendum, quòd quia operationes vitæ magis manifestantur in facie hominis, propter sensus ibi existentes ; ideo dicit in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitæ.

Ad quintum dicendum, quòd secundum Augustinum omnia opera sex dierum simul sunt facta. Unde animam primi hominis, quam ponit simul factam cum Angelis, non ponit factam ante sextum diem ; sed in ipso sexto die ponit esse factam et animam primi hominis in actu, et corpus ejus secundum rationes causales. Alii verò Doctores ponunt, et animam, et corpus hominis factum sexto die in actu.

QUESTION XCII.

De la création de la femme.

Se présente maintenant à considérer la création de la femme; et, sur cela, on peut se poser quatre questions : 1° La création de la femme devoit-elle rentrer dans celle de l'univers; 2° la femme devoit-elle être tirée de l'homme; 3° formée d'une côte de l'homme; 4° a-t-elle été faite immédiatement par Dieu.

ARTICLE I.

La femme devoit-elle être créée dans cette première création des choses?

Il paroît que la création de la femme ne devoit pas faire partie de la première création des choses. 1° Le Philosophe, *De generat. anim.*, appelle la femme « un accident ou un amoindrissement de l'homme. » Or, une chose accidentelle ou défectueuse ne devoit pas rentrer dans la première création des choses. Donc, ce n'est pas alors que la femme devoit être créée.

2° La sujétion et l'amoindrissement sont une conséquence du péché. C'est après le péché qu'il a été dit à la femme : « Tu seras sous le pouvoir de l'homme, » *Gen.*, III, 16. Et saint Grégoire dit : « Là où il n'y a pas de péché, nous sommes tous égaux. » Or la femme est naturellement inférieure à l'homme, soit en puissance, soit en dignité. « Car l'être actif est toujours supérieur à l'être passif, » dit saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, XII. Donc la femme n'a pas dû faire partie de la création qui a précédé le péché.

QUÆSTIO XCII.

De productione mulieris, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de productione mulieris.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm in illa rerum productione debuerit mulier produci. 2° Utrùm debuerit fieri de viro. 3° Utrùm de costa viri. 4° Utrùm facta fuerit immediatè à Deo.

ARTICULUS I.

Utrùm mulier debuerit produci in prima rerum productione.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd mulier non debuit produci in prima rerum productione. Dicit enim Philosophus in libro de generatione animalium, quòd « fœmina est mas occasionatus (2). » Sed nihil occasionatum et deficiens debuit esse in prima rerum institutione. Ergo in illa prima rerum institutione mulier producenda non fuit.

2. Præterea, subjectio et minoratio ex peccato est subsecuta; nam ad mulierem dictum est post peccatum, *Gen.*, III : « Sub viri potestate eris. » Et Gregorius dicitur quòd « ubi non delinquimus, omnes pares sumus. » Sed mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quàm vir. Semper enim « honorabilius est agens patiente, » ut dicit Augustinus XII, *Super Gen. ad lit.* Ergo non debuit mulier produci in prima rerum productione ante peccatum.

(1) De his etiam *Opusc.*, LXXV, cap. 17, col. 2.

(2) Nempe lib. II, sub tertii capitis finem; licèt non *mas occasionatus* in moderna editione, sed *mas læsus* dicatur, ut et græcè ἄῤῥεν πεπηρωμένον eodem sensu.

3° Les occasions de péché doivent être retranchées. Or Dieu a prévu que la femme seroit à l'homme une occasion de péché. Donc il n'a pas dû créer la femme.

Mais le contraire est fondé sur l'Ecriture, *Genèse*, II, 18 : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul, faisons-lui un aide semblable à lui. »

(Conclusion. — Comme il a fallu, dès la première création des choses, que l'homme eût un aide pour l'œuvre de la génération, la femme a dû être créée dès ce moment.)

La femme a dû nécessairement être créée afin que « l'homme eût un aide, » comme s'exprime le texte sacré; non pour un travail quelconque, comme l'ont pensé quelques interprètes, puisque dans les travaux ordinaires l'homme seroit plus efficacement aidé par l'homme que par la femme; mais bien pour la propagation de la race. Ce qui devient plus manifeste si l'on considère de quelle manière les êtres vivants sont engendrés. Il est, en effet, des êtres vivants qui n'ont pas en eux la puissance active de la génération, et qui sont engendrés par un agent d'espèce différente : ainsi les plantes et les animaux qui sont engendrés sans semence, mais d'une matière convenable et par la vertu active des corps célestes. Il en est qui ont en même temps la vertu active et passive de la génération; ce qui a lieu dans les plantes qui sont engendrées d'une semence. Dans les plantes, en effet, il n'est pas d'œuvre plus noble que la génération, et c'est pour cela qu'à la vertu passive se trouve constamment unie la vertu active. Dans les animaux parfaits, la vertu active appartient au sexe masculin et la vertu passive au sexe féminin. Et comme la vie des animaux est coordonnée pour une œuvre plus noble que la génération, l'union des deux sexes n'est pas permanente dans les animaux parfaits; elle n'a lieu qu'à certains moments, et les deux sexes alors ne semblent plus faire

---

3. Præterea, occasiones peccatorum sunt amputandæ. Sed Deus præscivit quod mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, II : « Non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adjutorium simile sibi. »

(Conclusio. — Cùm oportuit in prima rerum formatione dari homini adjutorium ad opus generationis explendum, debuit tunc mulier produci.)

Respondeo dicendum, quòd necessarium fuit fœminam fieri, sicut Scriptura dicit, « in adjutorium viri; » non quidem in adjutorium alicujus alterius operis, ut quidam dixerunt, cùm ad quodlibet aliud opus convenientius juvari possit vir per alium virum, quam per mulierem; sed in adjutorium generationis. Quod manifestius videri potest, si in viventibus modus generationis consideretur. Sunt enim quædam viventia quæ in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur : sicut plantæ et animalia quæ generantur sine semine ex materia convenienti, per virtutem activam cœlestium corporum. Quædam verò habent virtutem generationis activam et passivam conjunctam : sicut accidit in plantis quæ generantur ex semine; non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitæ quam generatio. Unde convenienter, omni tempore, in eis virtuti passivæ conjungitur virtus activa generationis. Animalibus verò perfectis competit virtus activa generationis secundum sexum masculinum, virtus verò passiva secundum sexum fœmininum. Et quia est aliquod opus vitæ nobilius in animalibus quàm generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur; ideo non omni tempore sexus masculinus fœmININO conjungitur in animalibus perfectis, sed solum tempore coitus, ut imaginemur per coitum sic

qu'un, comme ils font toujours un dans les plantes, quoique la vertu active soit plus abondante dans les unes, et la vertu passive dans les autres. La vie de l'homme est coordonnée pour une œuvre encore plus noble, qui est celle de l'intelligence ; il falloit donc, à plus forte raison, qu'il y eût une distinction complète entre les deux vertus, et que la femme fût créée séparément de l'homme, de manière toutefois à ce qu'ils se réunissent en un pour l'œuvre de la génération. Voilà pourquoi, après avoir raconté la création de la femme, la *Genèse* dit : « Et ils seront deux dans une même chair. »

Je réponds aux arguments : 1° A ne considérer qu'une nature particulière, la femme est réellement un être défectueux et accidentel ; car la vertu active du sexe masculin tend naturellement à produire un être semblable à ce dernier, c'est-à-dire parfait et du même sexe ; et si la femme est engendrée, cela tient à l'imperfection de la vertu active, ou bien à un défaut de disposition dans la matière, ou bien encore à une modification provenant d'une cause extérieure ; ainsi, par exemple, des vents du midi qui sont chargés d'humidité, comme le remarque Aristote, *De generat. anim.*, IV, 2. Mais si l'on considère la nature universelle, la femme n'est pas quelque chose d'accidentel, elle rentre dans l'ordre de la nature et a pour but la propagation de l'espèce. Or le plan de la nature universelle dépend de Dieu, qui est l'auteur de toutes choses. Et Dieu, dans le plan total de son œuvre, a créé le sexe féminin en même temps que le sexe masculin.

2° Il y a deux sortes de sujétion : une sujétion servile par laquelle l'être supérieur se sert, pour sa propre utilité, de l'être subordonné, et celle-là n'a existé qu'à la suite du péché ; une sujétion hiérarchique ou civile que l'être préposé n'impose que pour l'avantage et le bien des êtres auxquels il commande, et celle-là eût également existé sans le péché ; car le

---

fieri unum ex mare et fœmina, sicut in planta omni tempore conjunguntur vis masculina et fœminina ; etsi in quibusdam plus abundet una harum, in quibusdam plus altera. Homo autem adhuc ordinatur ad nobilius opus vitæ, quod est intelligere. Et ideo adhuc in homine debuit esse majori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur fœmina à mare ; et tamen carnaliter conjungerentur in unum, ad generationis opus. Et ideo statim post formationem mulieris, dicitur *Gen.*, II : « Erunt duo in carne una. »

Ad primum ergo dicendum, quòd per respectum ad naturam particularem, fœmina est aliquid deficiens et occasionatum ; quia virtus activa quæ est in semine maris, intendit producere sibi simile, perfectum secundum masculinum sexum ; sed quod fœmina generetur, hoc est propter virtutis activæ debilitatem, vel propter aliquam materiæ indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco : putà à ventis australibus, qui sunt humidi, ut dicitur in lib. *De generatione animalium* (lib. 4, cap. 2). Sed per comparationem ad naturam universalem, fœmina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturæ ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturæ universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturæ. Et ideo, instituendo naturam, non solum marem, sed etiam fœminam produxit.

Ad secundum dicendum, quòd duplex est subjectio. Una servilis, secundum quam præsidens utitur subjecto ad sui ipsius utilitatem ; et talis subjectio introducta est post peccatum. Est autem alia subjectio œconomica, vel civilis, secundum quam præsidens utitur subjectis ad eorum utilitatem et bonum ; et ista subjectio

bien de l'ordre n'eût pas régné dans la masse des humains, si elle n'eût pas été gouvernée par les plus sages. Et c'est de cette manière seulement que la femme est soumise à l'homme, parce que la nature a donné à celui-ci une plus grande force de raison. L'inégalité même des hommes entr'eux n'étoit pas exclue par l'état d'innocence, comme nous le dirons plus tard.

3° Si Dieu avoit retranché du monde toutes les choses où l'homme trouve une occasion de péché, tout seroit demeuré imparfait. Le bien commun ne doit pas être détruit pour éviter un mal particulier, si l'on considère surtout que Dieu est assez puissant pour faire servir au bien tout mal quelconque.

ARTICLE II.

La femme a-t-elle dû être tirée de l'homme?

Il paroît que la femme n'a pas dû être faite ou tirée de l'homme. 1° La différence des sexes est quelque chose que l'homme a de commun avec les animaux. Or, dans les autres animaux, la femelle n'est pas tirée du mâle. Donc cela ne devoit pas non plus avoir lieu dans l'homme.

2° Les choses de même espèce sont faites d'une même matière. Or l'homme et la femme appartiennent à la même espèce. Donc l'homme ayant été fait du limon de la terre, la femme doit en avoir été faite aussi; elle n'a donc pas été tirée de l'homme.

3° La femme a été créée comme l'aide de l'homme dans l'œuvre de la génération. Mais une trop grande parenté est un obstacle à ce but; d'où vient qu'il est défendu aux personnes ainsi liées de contracter mariage entre elles. Donc la femme n'a pas dû être tirée de l'homme.

Mais le contraire est expressément dit dans l'Ecriture : « Il créa de l'homme un aide semblable à lui, » *Eccli.*, XVII, 5.

(Conclusion. — Pour que l'homme fût le principe de toute son espèce,

---

fuisset etiam ante peccatum. Defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic, ex tali subjectione naturaliter fœmina subjecta est viro, quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. Nec inæqualitas hominum excluditur per innocentiæ statum, ut infra dicetur (qu. 9, art. 3.)

Ad tertium dicendum, quòd si omnia, ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset à mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum, præsertim cùm Deus sit adeo potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum.

ARTICULUS II.

Utrùm mulier debuerit fieri ex viro.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd mulier non debuit fieri ex viro. Sexus enim communis est homini et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus fœminæ non sunt factæ ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit.

2. Præterea, eorum quæ sunt ejusdem speciei, eadem est materia. Sed mas et fœmina sunt ejusdem speciei. Cùm igitur vir fuerit factus ex limo terræ, ex eodem debuit fieri fœmina, et non ex viro.

3. Præterea, mulier facta est in adjutorium viro ad generationem. Sed nimia propinquitas reddit personam ad hoc ineptam. Unde personæ propinquæ à matrimonio excluduntur, ut patet *Levit.*, XVIII. Ergo mulier non debuit fieri ex viro.

Sed contra est, quod dicitur *Eccli.* XVII : « Creavit ex ipso » (scilicet viro) « adjutorium simile sibi » (scilicet mulierem.)

(Conclusio. — Ut vir principium totius spe-

comme Dieu est le principe de toutes choses, il convenoit que la femme fût tirée de l'homme.)

Il convenoit que la femme, dans la première institution des choses, fût tirée de l'homme, ce qu'on ne sauroit dire des autres animaux. Cela convenoit, premièrement, pour établir en quelque sorte la dignité du premier homme, pour qu'il fût, à l'image de Dieu, le principe de toute son espèce, comme Dieu est le principe de toutes les choses. Ce qui fait dire à l'apôtre saint Paul : « Dieu a tiré d'un seul toute la race des hommes, » *Actes*, XVII, 26. Secondement, Dieu l'a ainsi voulu pour que l'homme aimât davantage la femme et lui fût inséparablement attaché, sachant qu'elle lui devoit son origine. D'où vient qu'il est dit : « Elle a été tirée de l'homme. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et s'attachera à sa femme, » *Genèse*, II, 2. Et cela convenoit uniquement à l'espèce humaine, puisque l'homme et la femme doivent demeurer toute leur vie ensemble, tandis que rien de semblable ne se voit dans les autres animaux. Troisièmement, parce que « l'homme et la femme unissent leur existence, » comme l'observe Aristote, *Ethic.*, VIII, non-seulement pour la propagation de l'espèce, comme les autres animaux, mais encore pour les nécessités de la vie domestique, dans laquelle il y a des devoirs pour l'homme et pour la femme, et où l'homme est le chef de la femme. Il convenoit donc réellement que la femme fût tirée de l'homme comme de son principe. On peut en donner une quatrième raison, mystique ou sacramentelle. C'est là une figure de la formation de l'Eglise, qui tire son principe de Jésus-Christ. Aussi l'Apôtre dit-il : « Ce sacrement est grand, mais je dis qu'il est grand dans le Christ et l'Eglise (1), » *Ephes.*, V, 32.

De là résulte clairement la réponse au premier argument.

2° La matière est ce dont une chose est faite. Mais la nature créée a un

(1) Les Pères de l'Eglise, les commentateurs de l'Ecriture sainte et les théologiens, en maintenant rigoureusement la réalité des faits rapportés dans la Genèse, par rapport à la création de la femme, en font tous ressortir le sens allégorique et spirituel. Cette manière d'inter-

---

ciei esset, sicut Deus totius universi, mulierem ex viro formari decuit.)

Respondeo dicendum, quòd conveniens fuit mulierem in prima rerum institutione ex viro formari magis quàm in aliis animalibus. Primò quidem, ut in hoc quædam dignitas primi hominis servaretur, ut secundùm Dei similitudinem esset et ipse principium totius suæ speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde et Paulus dicit *Act.*, XVII, quòd Deus « fecit ex uno omne genus hominum. » Secundò, ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabilius adhæreret, dum cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur *Gen.*, II, 2 : « De viro sumpta est. Quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ. » Et hoc maximè necessarium fuit in specie humana, in qua mas et fœmina commanent per totam vitam. Quod non contingit in aliis animalibus. Tertiò, quia, ut Philosophus dicit in VIII. *Ethic.*, mas et fœmina conjunguntur in hominibus, non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus; sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt aliqua opera viri et fœminæ, et in qua vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est fœmina, sicut ex suo principio. Quarta verò ratio est Sacramentalis. Figuratur enim per hanc quod Ecclesia à Christo sumit principium. Unde Apostolus dicit ad *Ephes.*, V : « Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo et in Ecclesia. »

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quòd materia est ex

principe déterminé, elle a, de plus, un but déterminé; elle a donc une marche qui ne l'est pas moins. D'où il suit que d'une matière déterminée, elle produit une chose de telle espèce déterminée. Mais la puissance divine qui est infinie, peut d'une matière quelconque faire des choses de même espèce; ainsi du limon de la terre elle a pu faire l'homme, et de l'homme la femme.

3° De la génération naturelle résulte, il est vrai, la parenté ou liaison qui est un obstacle au mariage; mais la femme provient de l'homme par un effet de la puissance divine, et non par la génération naturelle. C'est ce qui fait qu'Eve n'est pas appelée la fille d'Adam. L'objection ne porte donc pas.

ARTICLE III.

La femme a-t-elle dû être formée d'une côte de l'homme?

Il paroît que la femme n'a pas dû être formée d'une côte de l'homme. 1° Une côte de l'homme étoit, en effet, bien moins grande que le corps de la femme. Or d'un corps moindre on ne peut en faire un plus grand que par addition, ce qui étant, il faudroit dire que la femme a été formée plutôt de la partie ajoutée que de la côte elle-même; ou par dilatation, puisque, ainsi que le dit saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, « un corps ne sauroit augmenter de volume qu'en se dilatant ou raréfiant. » Mais le corps de la

prêter l'Ecriture sainte est autorisée par l'usage constant et les décisions formelles de l'Eglise. Mais il y a loin de ce pieux mysticisme au mysticisme impie, renouvelé de nos jours et poussé à ses dernières limites, c'est-à-dire, à la négation des faits les plus authentiques et les plus fondamentaux de la religion, par une école de philosophie récemment née dans le berceau même du protestantisme. Cette école tristement célèbre, qui ne voit partout dans l'histoire du christianisme et jusque dans son divin fondateur, que des mythes et des symboles, peut être considérée comme le dernier résultat des éternelles inquiétudes qui tourmentent l'esprit humain, et des tendances fatales qui lui ont été imprimées par le mouvement du seizième siècle. Si l'on désire avoir, sur ce fait mystérieux de la création de la femme, une explication qui réunit la piété du sentiment et la hauteur de la pensée à la sagesse de la raison et à la pureté de la foi, on doit encore avoir recours aux *Elevations* de Bossuet sur les mystères. *Cinquième semaine, Elév. II.* Rien ne sauroit mieux éclairer la question actuelle, traitée par saint Thomas.

---

qua aliquid fit; natura autem creata habet determinatum principium, et cum sit determinata ad unum, etiam habet determinatum processum. Unde ex determinata materia producit aliquid in determinata specie. Sed virtus divina, cùm sit infinita, potest idem secundùm speciem ex quacunque materia facere: sicut virum ex limo terræ, et mulierem ex viro.

Ad tertium dicendum, quòd ex naturali generatione contrahitur quædam propinquitas, quæ matrimonium impedit. Sed mulier non est producta à viro per naturalem generationem, sed sola virtute divina. Unde Eva non dicitur filia Adæ. Et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS III.

Utrùm mulier debuerit formari de costa viri.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd mulier non debuerit formari de costa viri. Costa enim viri fuit multò minor, quàm corpus mulieris. Sed ex minori non potest fieri majus, nisi vel per additionem (quod si fuisset, magis ex illo addito mulier formata diceretur quàm de costa); vel per rarefactionem, quia (ut dicit Augustinus super *Gen. ad lit.*) non est possibile ut aliquod corpus crescat, nisi rarefiat. Non autem invenitur corpus mulieris rarius quàm viri, ad minus in ea proportione quam habet

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 1; ut et I *ad Cor.*, VII, lect., col. 3.

femme n'est pas moins compacte que celui de l'homme, dans la proportion du moins d'une côte au corps tout entier d'Eve. Donc le corps d'Eve ne fut pas formé d'une côte d'Adam.

2° Dans les êtres primitivement créés, il n'y a rien de superflu. Une côte, par conséquent, étoit une partie intégrante du corps de l'homme. Donc un tel retranchement devoit laisser ce corps incomplet, ce qu'on ne sauroit admettre.

3° Une côte ne peut être ôtée à l'homme sans douleur. Or la douleur n'existe pas avant le péché. Donc une côte n'a pu être ôtée à l'homme pour que la femme en fût formée.

Mais le contraire est formellement dit dans l'Ecriture : « Dieu façonna la côte qu'il avoit tirée d'Adam et en fit le corps de la femme, » *Genèse*, II, 22.

(Conclusion. — Pour représenter, d'une part, la société qui devoit exister entre l'homme et la femme, et, de l'autre, les sacrements qui devoient découler du côté de Jésus-Christ mourant sur la croix, il convenoit que la femme fût faite d'une côte de l'homme.)

Ma réponse est qu'il étoit réellement convenable que la femme fût formée d'une côte de l'homme. En premier lieu, pour montrer qu'entre l'homme et la femme devoit régner une société véritable ; et comme la femme ne doit pas dominer sur l'homme, elle n'est pas tirée de la tête de ce dernier ; elle ne l'est pas non plus de ses pieds, parce qu'elle ne doit être ni méprisée ni subjuguée comme une esclave. C'étoit en second lieu pour représenter un mystère, le côté du Christ ouvert durant son mystérieux sommeil sur la Croix, et les sacrements qui devoient en découler avec le sang et l'eau, et par les sacrements la formation de l'Eglise.

Je réponds aux arguments : 1° Plusieurs ont expliqué la formation du corps de la femme par la multiplication de la même matière et sans l'addition d'aucune autre, à peu près comme Notre-Seigneur multiplia les cinq

---

costa ad corpus Evæ. Ergo Eva non fuit formata de costa Adæ.

2. Præterea, in operibus primò creatis non fuit aliquid superfluum. Costa ergo Adæ fuit de perfectione corporis ejus. Ergo ea subtracta remansit imperfectum : quod videtur inconveniens.

3. Præterea, costa non potest separari ab homine sine dolore. Sed dolor non fuit ante peccatum. Ergo costa non debuit separari à viro, ut ex ea mulier formaretur.

Sed contra est, quòd dicitur *Gen.*, II : « Ædificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam, in mulierem. »

(Conclusio. — Ut significaretur inter virum et mulierem debere esse socialem conjunctionem, et fluxura Sacramenta de latere Christi dormientis in cruce, mulierem de costa viri formari conveniebat.)

Respondeo dicendum, quòd conveniens fuit mulierem formari de costa viri. Primò quidem, ad significandum quod inter virum et mulierem debet esse socialis conjunctio ; neque enim mulier debet dominari in virum, et ideo non est formata de capite ; neque debet à viro despici tanquam serviliter subjecta, et ideo non est formata de pedibus. Secundò propter Sacramentum, quia de latere Christi dormientis in cruce fluxura erant Sacramenta, id est sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta.

Ad primum ergo dicendum, quòd quidam dicunt, per multiplicationem materiæ, absque alterius additione, formatum fuisse corpus mulieris ; ad modum quo Dominus quinque panes

pains. Mais cela est entièrement impossible. La multiplication dont il s'agit auroit lieu, ou bien par une transformation de la substance même de la matière, ou bien par un changement opéré dans ses dimensions. Or cela ne sauroit se faire par la transformation de la substance, soit parce que la matière en elle-même ne peut absolument être transformée, comme n'existant qu'en puissance et à l'état de sujet, soit parce que le nombre et la grandeur n'appartiennent pas à l'essence de la matière, en sorte que la multiplication ne sauroit se comprendre si la matière est toujours la même, s'il ne se fait pas une addition réelle, et s'il n'y a qu'un agrandissement dans les dimensions. Mais c'est là une simple dilatation; c'est-à-dire qu'une matière toujours la même reçoit des dimensions plus grandes, comme l'explique le Philosophe, *Phys.*, IV, 34. Dire par conséquent que la matière se multiplie sans qu'il y ait raréfication ou dilatation, c'est exprimer quelque chose de contradictoire, c'est donner une définition sans défini. Comme on ne sauroit donc admettre de raréfication dans une multiplication de ce genre, il faut supposer une addition de matière, ou par voie de création, ou, ce qui est plus probable, par voie de conversion. Voilà pourquoi saint Augustin, dans son commentaire sur saint Jean, dit ces paroles : « Le Christ rassasia cinq mille hommes avec cinq pains, de la même manière qu'avec peu de grains il produit des moissons abondantes. » Ce qui a lieu par une conversion de la matière. Or il est dit que Dieu nourrit la foule avec cinq pains ou qu'il forma le corps de la femme avec une côte, dans ce sens qu'il a ajouté à la matière préexistante de la côte ou des pains.

2° Cette côte étoit une partie intégrante d'Adam, non comme individu, mais comme chef et principe de sa race, de même que la semence fait partie de l'animal qui se reproduit. Et si cet acte est accompagné d'une sorte de plaisir matériel, à plus forte raison la puissance divine a-t-elle

---

multiplicavit. Sed hoc est omnino impossibile. Multiplicatio enim prædicta aut accidit secundùm transmutationem substantiæ ipsius materiæ, aut secundùm transmutationem dimensionum ejus. Non autem secundùm transmutationem substantiæ ipsius materiæ; tum quia materia in se considerata est omnino intransmutabilis, utpote existens in potentia, et habens solum rationem subjecti; tum etiam, quia multitudo et magnitudo sunt præter essentiam ipsius materiæ: et ideo nullo modo potest multiplicatio materiæ intelligi eadem materia manente, absque additione, nisi per hoc quòd majores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri, scilicet materiam eamdem accipere majores dimensiones, ut Philosophus dicit in IV. *Physic.* (text. 34). Dicere ergo materiam eamdem multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, scilicet diffinitionem absque diffinito. Unde cùm non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, necesse est ponere additionem materiæ, vel per creationem, vel (quod probabilius est) per conversionem. Unde Augustinus dicit super *Joan.* (tract. 24.) quòd « hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinque millia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum, » quod fit per conversionem alimenti. Dicitur tamen, vel ex quinque panibus turbas pavisse, vel ex costa mulierem formasse, quia additio facta est ad materiam præexistentem costæ, vel panum.

Ad secundum dicendum, quòd costa illa fuit de perfectione Adæ, non prout erat individuum quoddam, sed prout erat principium speciei: sicut semen est de perfectione generantis, quod operatione naturali cum delectatione resolvitur. Unde multò magis virtute divina corpus mu-

pu faire qu'une côte de l'homme ait servi, sans aucune impression de douleur, à former le corps de la femme.

De ce que nous venons de dire résulte avec évidence la réponse au troisième argument.

ARTICLE IV.

La femme a-t-elle été formée immédiatement par Dieu?

Il paroît que la femme n'a pas été immédiatement formée par Dieu. 1° Aucun être individuel produit de son semblable et selon son espèce n'est fait immédiatement par Dieu. Or la femme a été faite de l'homme, son semblable et de même espèce qu'elle. Donc elle n'a pas été faite immédiatement par Dieu.

2° Saint Augustin, *De Trin.*, III, 4, dit que « Dieu administre les choses corporelles par le ministère des anges. » Or le corps de la femme a été fait d'une matière corporelle. Donc il a été fait par le ministère des anges, et non immédiatement par Dieu.

3° Ce qui préexiste dans les créatures par ses causes rationnelles, est produit par la vertu d'une créature, et non par l'action immédiate de Dieu. Or le corps de la femme, selon la pensée de saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, IX, 15, a été produit par ses causes rationnelles dans les premières œuvres de la création. Donc la femme n'a pas été immédiatement formée par Dieu.

Mais le contraire est établi par saint Augustin lui-même dans le livre cité : « Façonner une côte de manière à ce qu'elle devînt une femme, dit-il, c'est ce qui n'a pu être fait que par Dieu seul, par qui subsiste la nature tout entière. »

(Conclusion. — Comme Dieu seul, qui est l'auteur de la nature, peut amener une chose à l'existence en dehors de l'ordre de la nature, lui seul a pu faire d'une côte de l'homme le corps d'une femme.)

---

lieris potuit de costa viri formari, absque dolore.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICULUS IV.

Utrùm mulier fuerit immediatè formata à Deo.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd mulier non fuerit immediatè formata à Deo. Nullum enim individuum ex simili secundùm speciem productum fit immediatè à Deo. Sed mulier facta est de viro, qui est ejusdem speciei cum ipsa. Ergo non est facta immediatè à Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit, III. *De Trin.* (cap. 4), quòd corporalia dispensantur à Deo per angelos. Sed corpus mulieris ex materia corporali est formatum. Ergo est factum per ministerium angelorum, et non immediatè à Deo.

3. Præterea, ea quæ præextiterunt in creaturis secundùm rationes causales, producuntur virtute alicujus creaturæ, et non immediatè à Deo. Sed secundùm causales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, ut Augustinus dicit, IX. *Super Gen. ad lit.* (cap. 15). Ergo non fuit producta mulier immediatè à Deo.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in eodem libro : « Formare vel ædificare costam, ut mulier esset, non potuit nisi Deus à quo universa natura subsistit. »

(Conclusio. — Cùm à solo Deo, qui est naturæ institutor, possint res præter naturæ ordinem in *esse* produci, ab eo solo formari potuit mulier de costa viri.)

Nous avons déjà dit plus haut que la génération naturelle de chaque espèce d'êtres se fait d'une matière déterminée. Or la matière de laquelle l'homme est naturellement engendré, c'est la semence de l'homme ou de la femme. Ce n'est donc pas d'une autre matière, quelle qu'elle soit, qu'un individu de la race humaine peut être engendré naturellement. Dieu seul, l'auteur de la nature, peut, en dehors de l'ordre naturel, amener une chose à l'existence. Lui seul, par conséquent, peut former un homme du limon de la terre et une femme de la côte d'un homme (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ce premier argument est sans objet quand il ne s'applique pas à un individu qui est produit par son semblable, dans la même espèce et par voie de génération naturelle.

2° Suivant la remarque de saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, IX, 15, nous ignorons si Dieu a employé le ministère des anges dans la création de la femme. Ce qu'il y a de certain, c'est que, comme les anges n'ont pas formé le corps de l'homme avec le limon terrestre, ils n'ont pas non plus formé le corps de la femme avec la côte de l'homme.

3° Disons avec le même saint Augustin, *Ibid.*, XVIII, que « le premier mode d'existence des êtres créés n'étoit pas tel que la femme dût être ainsi formée, mais tel qu'elle pût être ainsi formée. » Il suit de là que le corps de la femme préexistoit dans les premières créatures quant à ses causes rationnelles, mais non quant à sa puissance active ; il existoit seulement quant à la puissance passive et dans une sorte de prédisposition à la puissance active du Créateur.

(1) S'il est un fait entouré des preuves historiques les plus éclatantes, indistinctement admis par toutes les opinions philosophiques, même les plus étrangères à la foi, c'est l'heureux changement, la complète transformation opérée par le christianisme, dans la condition individuelle et sociale de la femme. Mais ce qu'il faut remarquer ici, c'est la liaison intime de ce fait avec les traditions primitives du genre humain. C'est parce que le paganisme avoit oublié ou dénaturé ces traditions, que la femme étoit tombée, sous son influence, dans un tel état de dégradation et de misère. C'est parce que le christianisme a ravivé, par une nouvelle révélation surnaturelle, toutes les grandes et saintes traditions de l'humanité, « qu'il a tout restauré sur la terre, » selon la belle expression de saint Paul, et particulièrement ce qu'il y avoit de plus malheureux et de plus foible.

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (art. 2), uniuscujusque speciei generatio naturalis est ex determinata materia. Materia autem ex qua naturaliter generatur homo, est semen humanum viri vel fœminæ. Unde ex alia quacunque materia individuum humanæ speciei generari non potest naturaliter. Solus autem Deus, qui est naturæ institutor, potest præter naturæ ordinem res in *esse* producere. Et ideo solus Deus potuit vel virum de limo terræ, vel mulierem de costa viri formare.

Ad primum ergo dicendum, quòd ratio illa procedit, quando individuum generatur ex simili secundùm speciem, generatione naturali.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit, IX. *Super Gen. ad lit.* (cap. 15), an ministerium angeli exhibuerint Deo in formatione mulieris, nescimus; certum tamen est quòd sicut corpus viri de limò non fuit formatum per angelos, ita nec corpus mulieris de costa viri.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus, in eodem libro (cap. 18), dicit, « non habuit prima rerum conditio ut fœmina omnino sic fieret; sed tamen hoc habuit ut sic fieri posset. » Et ideo secundùm causales rationes præextitit corpus mulieris in primis operibus, non secundùm potentiam activam, sed secundùm potentiam passivam tantùm, in ordine ad potentiam activam Creatoris.

QUESTION XCIII.

De la fin ou terme de la création de l'homme.

Nous sommes amenés à considérer maintenant la fin ou terme de la création de l'homme, en tant qu'il est dit avoir été fait à l'image et ressemblance de Dieu. Et sur cela neuf questions se présentent à résoudre : 1° L'image de Dieu est-elle dans l'homme? 2° L'image de Dieu est-elle dans les créatures privées de raison? 3° L'image de Dieu est-elle à un plus haut degré dans l'ange que dans l'homme? 4° Cette image est-elle dans tout homme? 5° Est-elle dans l'homme par comparaison avec l'essence divine, ou bien avec les trois personnes de la Trinité, ou bien seulement avec l'une d'elles? 6° L'image de Dieu est-elle dans l'homme par les puissances, les habitudes ou les actes de ce dernier? 7° Ou bien encore par rapport à tous les objets? 8° L'image de Dieu ne se trouve-t-elle que dans l'esprit de l'homme? 9° Quelle différence peut-on établir entre l'image et la ressemblance?

ARTICLE I.

L'image de Dieu se trouve-t-elle dans l'homme?

Il paroît que l'image de Dieu ne se trouve pas dans l'homme. 1° Il est dit, en effet, *Is.*, XL, 18 : « A qui avez-vous comparé Dieu, et quelle image vous faites-vous de lui? »

2° Etre l'image de Dieu, c'est le propre de son Fils unique, dont l'Apôtre dit, *Coloss.*, I, 15 : « Il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature. » Ce n'est donc pas dans l'homme que se trouve l'image de Dieu.

QUÆSTIO XCIII.

De fine sive termino productionis, in novem articulos divisa.

Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei.

Et circa hoc quæruntur novem : 1° Utrùm in homine sit imago Dei. 2° Utrùm imago Dei sit in irrationalibus creaturis. 3° Utrùm imago Dei sit magis in angelo quàm in homine. 4° Utrùm imago Dei sit in omni homine. 5° Utrùm in homine sit imago Dei per comparationem ad essentiam, vel personas divinas omnes, aut unam earum. 6° Utrùm imago Dei sit in homine secundùm potentias, aut secundùm habitus aut actus. 7° Utrùm per comparationem ad omnia objecta. 8° Utrùm imago Dei inveniatur in homine solùm secundùm mentem. 9° De differentia imaginis et similitudinis.

ARTICULUS I.

Utrùm imago Dei sit in homine.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd imago Dei non sit in homine. Dicitur enim *Isai.*, XL : « Cui similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei? »

2. Præterea, esse Dei imaginem, est proprium primogeniti, de quo dicit Apostolus, *ad Colossenses*, I : « Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ. » Non ergo in homine invenitur Dei imago.

(1) De his etiam 1, 2, in Prologo; ut et I, *Sent.*, dist. 3, qu. 3, art. unico; et II, *Sent.*, ist. 16, art. 3; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 26; et qu. 10, de verit., art. 7.

3° Saint Hilaire, *De synodis*, s'exprime ainsi : « L'image est une espèce qui ne diffère pas de l'objet qu'elle représente. » Il dit encore : « L'image est une ressemblance qui s'applique indifféremment à l'objet qu'elle représente et à celui qu'on lui compare. » Or il n'y a pas d'espèce qui s'applique indifféremment à Dieu et à l'homme ; il n'y a pas non plus d'égalité entre Dieu et l'homme. Donc l'image de Dieu ne se trouve pas dans l'homme.

Mais le contraire est dit dans la *Genèse :* « Faisons l'homme à notre image et ressemblance. »

(Conclusion. — Comme l'homme possède quelques traits de ressemblance avec Dieu, en tant que Dieu est son modèle, mais sans qu'il puisse y avoir entre eux aucune égalité, l'image de Dieu se trouve dans l'homme, quoique d'une manière imparfaite.)

Disons d'abord avec saint Augustin : « Là où est l'image se trouve nécessairement une ressemblance ; mais là où est la ressemblance ne se trouve pas toujours l'image (1). » D'où il est évident que la ressemblance rentre essentiellement dans l'idée d'image ; mais l'image ajoute quelque chose à l'idée de ressemblance, à savoir qu'elle a été transmise. L'image est ainsi nommée parce qu'elle est faite, *agitur*, à l'imitation d'un autre objet. Un œuf, par exemple, quoique parfaitement semblable et même égal à un autre œuf, n'en sauroit être appelé l'image, puisque l'un n'est pas le modèle de l'autre. L'égalité ne rentre pas non plus dans l'image ;

(1) Comme nous ne pouvons pas continuer à reproduire ici, ainsi que nous l'avons fait dans le traité de la Trinité considérée en elle-même, les passages des Pères et des autres auteurs catholiques, propres à expliquer ou à corroborer les raisonnements de notre saint docteur, nous nous contenterons d'indiquer ceux qui seroient les plus intéressants et les plus utiles à consulter. Sur les principaux points de cette belle théorie de saint Thomas, touchant l'image de la Trinité dans l'homme, saint Augustin et Bossuet nous paroissent être ceux qui peuvent offrir les plus abondantes lumières. Le premier, antérieur de plusieurs siècles au docteur angélique, est comme le témoin de l'antiquité ; le second a formulé le dogme plusieurs siècles après, et semble encore notre contemporain, tant il a laissé de profondes traces dans l'enseignement religieux. Saint Augustin a composé un traité *de la Trinité*, souvent cité par saint Thomas. Bossuet a parlé de ce mystère dans ses *Elévations* et ses *Méditations ;* il a de plus un sermon sur le même sujet.

---

3. Præterea, Hilarius dicit in lib. *De Synod.*, quòd « imago est ejus rei ad quam imaginatur species indifferens. » Et iterum dicit quòd « imago est rei ad rem coæquandæ indiscreta et unita similitudo. » Sed non est species indifferens Dei et hominis; nec potest esse æqualitas hominis ad Deum. Ergo in homine non potest esse imago Dei.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, I : « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. »

(Conclusio. — Cùm in homine inveniatur aliqua Dei similitudo, quæ ab eo deducitur sicut ab exemplari, non tamen secundùm Domini æqualitatem, est quidem in homine imago Dei, sed imperfecta.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.* (qu. 74), « ubi est imago, continuò est et similitudo ; sed ubi est similitudo, non continuò est imago. » Ex quo patet quòd *similitudo* est de ratione imaginis; et *imago* aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quòd sit ex alio expressa. Imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius. Unde ovum, quantumcunque sit alteri ovo simile et æquale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago ejus. Æqualitas autem non est de ratione imaginis (quia

saint Augustin ajoute en effet : « Là où est l'image ne se trouve pas par là même l'égalité. » Ce qui auroit lieu néanmoins dans l'image parfaite ; car dans l'image parfaite rien ne doit manquer de ce qui se trouve dans le modèle. Or il est évident que dans l'homme se trouve une certaine ressemblance avec Dieu, laquelle se tire de ce que Dieu est le prototype de l'homme; mais il n'y a pas de ressemblance fondée sur l'égalité, vu qu'il y a une distance infinie entre un tel modèle et sa copie. Voilà pourquoi il faut dire que dans l'homme se trouve sans doute l'image de Dieu, mais une image imparfaite. Et c'est ce que l'Ecriture nous fait entendre en disant que « l'homme a été fait *à l'image de Dieu* ; » car cette locution, *à l'image*, indique un rapport réel, mais éloigné.

Je réponds aux arguments : 1° Dans le texte cité, le Prophète parle des représentations matérielles et fabriquées par la main de l'homme. C'est à l'homme qu'il s'adresse : « Quelle image vous ferez-vous de Dieu? » Mais c'est Dieu lui-même qui s'est fait dans l'homme son image spirituelle.

2° Le premier-né de toute créature est l'image parfaite de Dieu, reproduisant parfaitement celui dont il est l'image. Aussi est-il simplement appelé *image*, et jamais fait *à l'image*. Tandis que l'homme porte, il est vrai, le nom d'*image* à cause de la ressemblance; mais à cause de l'imperfection de cette ressemblance, il est dit fait *à l'image*. Or, comme la parfaite ressemblance avec Dieu ne peut exister qu'avec l'identité de nature, l'image parfaite de Dieu est dans son Fils premier-né, comme l'image du roi est dans son propre fils; mais cette image n'est dans l'homme que comme dans une nature étrangère, de la manière à peu près que l'image du roi se trouve dans une monnaie métallique, ainsi que le dit saint Augustin.

3° L'unité étant un être simple, est appelée une espèce *sans différence*, de la même manière qu'elle est sans multiplicité, de la même manière

---

ut Augustinus ibidem dicit, « ubi est imago, non continuò est æqualitas, » ut patet in imagine alicujus in speculo relucente). Est tamen de ratione perfectæ imaginis; nam in perfecta imagine, non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est. Manifestum est autem quòd in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quæ deducitur à Deo sicut ab exemplari; non tamen est similitudo secundùm æqualitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cùm dicit hominem « factum ad imaginem Dei; » præpositio enim *ad* accessum quemdam significat, qui competit rei distanti.

Ad primum ergo dicendum, quod Propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis. Et ideo signanter dicit : « Quam imaginem ponetis ei? » Sed Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem.

Ad secundum dicendum, quòd primogenitus omnis creaturæ est imago Dei perfecta, perfectè implens illud cujus imago est; et ideo dicitur *imago*, et nunquam *ad imaginem*. Homo verò et propter similitudinem dicitur *imago*, et propter imperfectionem similitudinis, dicitur *ad imaginem*. Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturæ, imago Dei est in filio suo primogenito, sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem, sicut in aliena natura, sicut imago regis in nummo argenteo, ut patet per Augustinum in lib. *De decem chordis* (cap. 1).

Ad tertium dicendum, quòd cùm unum sit ens indivisum, eo modo dicitur species *indifferens*, quo *una*. Unum autem dicitur aliquid non solùm numero, aut specie aut genere, sed

qu'elle est *une*. Or une chose est appelée une, non-seulement quant au nombre, à l'espèce, au genre, mais encore quant à l'analogie, à tel rapport qu'elle peut avoir avec une autre chose. Et telle est l'unité ou la ressemblance de la créature à l'égard de Dieu. Et quand saint Hilaire parle de l'égalité d'une chose avec une autre, cela s'applique uniquement à l'image parfaite.

ARTICLE II.

L'image de Dieu se trouve-t-elle dans les créatures privées de raison?

Il paroît que l'image de Dieu se trouve dans les créatures privées de raison. 1° Saint Denis dit, *De div. Nom.*, II : « Les effets ont une ressemblance accidentelle avec leurs causes. » Or Dieu est la cause, non-seulement des créatures raisonnables, mais encore des créatures privées de raison. Donc l'image de Dieu se trouve aussi dans ces dernières.

2° Plus une ressemblance est parfaite dans un être, et plus il se rapproche de l'essence même de l'image. Or saint Denis, dans le livre cité, chapitre 4, dit que « rien ne représente mieux la bonté divine que les rayons du soleil. » Donc ces rayons sont faits à l'image de Dieu.

3° Plus une chose est parfaite en bonté, plus elle est semblable à Dieu. Mais le monde tout entier possède une bonté plus parfaite que l'homme seul; car si chaque chose en particulier est bonne, toutes les choses réunies ensemble sont parfaitement bonnes, *Genes.*, I. Donc c'est le monde entier qui est fait à l'image de Dieu, et non l'homme seul.

4° Boèce, *De consol.*, dit de Dieu : « Il portoit le monde dans sa pensée, et il le créa conformément à cette image. » Donc le monde tout entier est fait à l'image de Dieu, et ce n'est pas seulement la créature raisonnable.

Mais le contraire est établi sur l'autorité de saint Augustin, *Super*

---

etiam secundùm analogiam vel proportionem quamdam. Et sic est unitas vel convenientia creaturæ ad Deum. Quod autem dicit, *rei ad rem cœquandæ*, pertinet ad rationem perfectæ imaginis.

ARTICULUS II.

Utrùm imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis. Dicit enim Dionysius in lib. *De div. Nomin.* (cap. 2) : « Habent causata causarum suarum contingentes imagines. » Sed Deus est causa non solùm rationalium creaturarum; sed etiam irrationalium. Ergo imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis.

2. Præterea, quantò est expressior similitudo in aliquo, tantò magis accidit ad rationem imaginis. Sed Dionysius dicit, IV. cap. *De divin. Nomin.*, « quòd radius solaris maximè habet similitudinem divinæ bonitatis. » Ergo est ad imaginem Dei.

3. Præterea, quantò aliquid est magis perfectum in bonitate, tantò magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quàm homo; quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur valde bona, *Gen.*, I. Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solus homo.

4. Præterea, Boetius in lib. *De Consolat.*, dicit de Deo : « Mundum mente gerens, similique in imagine formans. » Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, et non solùm rationalis creatura.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, VI.

(1) De his etiam in II, *Sent.* dist. 16, art. 2; ut et III, *Sent.*, dist. 2, qu. 2, art. 2, qu. 1; et *Cont. Gent.*, lib. IV, cap. 20; et in I. *ad Cor.*, XI, lect. 2, col. 3.

Gen. ad lit., VI, 12 : « Ce qui fait l'excellence de l'homme, c'est que Dieu a créé l'homme à son image en lui donnant une ame intellective qui l'élève au-dessus des animaux. » Donc les êtres qui n'ont pas l'intelligence ne sont pas faits à l'image de Dieu.

(CONCLUSION. — Les créatures intelligentes, ayant en elles un trait de ressemblance avec l'intelligence et la sagesse de Dieu, sont seules, à proprement parler, faites à son image.)

Toute ressemblance, alors même qu'elle se tire de son objet, ne suffit pas pour constituer l'image; car si la ressemblance est seulement dans le genre ou dans un accident commun, on ne peut pas dire pour cela qu'une chose est faite à l'image d'une autre. Il ne faudroit pas dire, par exemple, que le ver qui sort de l'homme est son image, quoiqu'il soit, comme l'homme, du genre animal. Il ne faudroit pas dire non plus qu'une chose qui a été rendue blanche à l'exemple d'une autre, fût pour cela faite à son image; car la couleur blanche est un accident commun à plusieurs espèces. La ressemblance dans l'espèce est nécessaire pour constituer l'essence de l'image. C'est ainsi que l'image du roi est dans son fils. Ou du moins, il faut que cette ressemblance soit dans un accident propre à l'espèce, comme l'image de l'homme se trouve dans le miroir. C'est pour cela que saint Hilaire dit expressément que « l'image est une espèce non différente. » Mais il est manifeste que la ressemblance dans l'espèce doit être prise de la différence extrême. Il est des choses, en effet, qui ressemblent à Dieu, ou bien, de la manière la plus commune, par la seule existence; ou bien en ce qu'elles ont la vie; ou enfin, en ce qu'elles possèdent la sagesse et l'intelligence. « Et ces dernières, dit saint Augustin, sont tellement rapprochées de lui par la ressemblance, qu'il ne sauroit y avoir de degré supérieur dans les créatures. » D'où il résulte évidemment que les créatures intelli-

---

Super Gen. ad lit. (cap. 12) : « Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit propter hoc quòd dedit ei mentem intellectualem qua præstat pecoribus. » Ea ergo quæ non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei.

(CONCLUSIO. — Cùm solæ intellectuales creaturæ assimilentur Deo ut intelligit et sapit, eæ solæ (si propriè loquamur) sunt ad imaginem Dei.)

Respondeo dicendum, quòd non quælibet similitudo, etiamsi sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis; si enim similitudo sit secundùm genus tantùm, vel secundùm aliquod accidens commune, propter hoc non dicetur aliquid esse ad imaginem alterius. Non enim posset dici quòd vermis, qui oritur ex homine, sit imago hominis, propter similitudinem generis. Neque iterum potest dici, quòd si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, quod propter hoc sit ad ejus imaginem; quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis, quòd sit similitudo secundùm speciem, sicut imago regis est in filio suo; vel ad minus secundùm aliquod accidens proprium speciei, et præcipuè secundùm figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit, quòd « imago est species indifferens. » Manifestum est autem quòd similitudo speciei attenditur secundùm ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo : primò quidem et maximè communiter, in quantum sunt; secundò verò in quantum vivunt; tertiò verò in quantum sapiunt vel intelligunt; quæ, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.* (qu. 5), « ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. » Sic ergo patet quòd solæ intel-

gentes sont, à proprement parler, les seules qui soient faites à l'image de Dieu.

Je réponds aux arguments : 1° Tout être imparfait est une participation quelconque de ce qui est parfait. Et voilà pourquoi les choses qui n'ont pas tout ce qu'il faut pour être images, participent néanmoins à la nature de l'image, en tant qu'elles ont quelque ressemblance avec Dieu. C'est dans ce sens que saint Denis a pu dire que « les effets portent en eux une image accidentelle des causes, » c'est-à-dire, une image telle que la comporte leur nature, mais non une image proprement dite.

2° Saint Denis compare le rayon du soleil à la bonté divine, sous le rapport seul de causalité, mais nullement quant à la dignité de la nature, ce qui rentre néanmoins dans l'essence de l'image.

3° L'ensemble des créatures, ou le monde entier, surpasse en bonté la créature intelligente, par la grandeur et l'étendue, cela est vrai ; mais la ressemblance de la perfection divine, quant à la profondeur et à l'intensité, se trouve plutôt dans la créature intelligente, par la raison qu'elle est capable du souverain bien. Il faut dire encore que, dans une division, on ne doit pas opposer la partie au tout, mais bien la partie à la partie. Ainsi, quand on dit que la nature spirituelle est seule faite à l'image de Dieu, on ne nie pas évidemment que le monde ne soit fait à l'image de Dieu, dans l'une de ses parties, on nie seulement qu'il le soit dans les autres.

4° Le mot image est pris, par Boëce, pour cette sorte de ressemblance qui existe entre une œuvre d'art et le type même de cet art, tel qu'il est dans la pensée de l'artiste. Dans ce sens, toute créature est l'image du prototype correspondant qui se trouve dans la pensée divine. Mais ce n'est pas dans ce sens que nous entendons ici l'image; nous entendons par là une ressemblance de nature, qui fait que tous les êtres res-

---

lectuales creaturæ, propriè loquendo, sunt ad imaginem Dei.

Ad primum ergo dicendum, quòd omne imperfectum est quædam participatio perfecti. Et ideo, etiam ea quæ deficiunt à ratione imaginis, in quantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideo Dionysius dicit, quòd « causata habent causarum contingentes imagines, » id est, quantum contingit ea habere, et non simpliciter.

Ad secundum dicendum, quòd Dionysius assimilat radium solarem divinæ bonitati quantum ad causalitatem, non secundùm dignitatem naturæ, quæ requiritur ad rationem imaginis.

Ad tertium dicendum, quòd universum est perfectius in bonitate quàm intellectualis creatura, extensivè et diffusivè; sed intensivè et collectivè similitudo divinæ perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quæ est capax summi boni. Vel dicendum quòd pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cùm dicitur quòd sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum secundùm aliquam sui partem sit ad imaginem Dei, sed excluduntur aliæ partes universi.

Ad quartum dicendum, quòd *imago* accipitur à Boetio secundùm rationem similitudinis, qua artificiatum imitatur speciem artis quæ est in mente artificis. Sic autem quælibet creatura est imago rationis exemplaris, quam habet in mente divina. Sic autem non loquimur nunc de imagine; sed secundùm quòd attenditur secundùm similitudinem naturæ, prout scilicet primo enti assimilantur omnia, in quantum sunt entia, et primæ vitæ, in quantum sunt viventia, et

semblent, comme tels, au premier Etre; à la première vie, s'ils sont vivants; à la sagesse suprême, s'ils sont intelligents.

ARTICLE III.

L'ange est-il plus fait à l'image de Dieu que l'homme?

Il paroît que l'ange n'est pas fait à l'image de Dieu d'une manière plus parfaite que l'homme. 1° Saint Augustin, dans un sermon sur cette image, s'exprime ainsi : « Dieu n'a pas donné à d'autres créatures que l'homme d'être à son image. » Il n'est donc pas vrai de dire que l'ange soit, plus que l'homme, fait à l'image de Dieu.

2° Suivant saint Augustin, *Questions quodlibétiques*, LXXXIII : « l'homme est tellement fait à l'image de Dieu, qu'aucune créature ne sert d'intermédiaire entre l'homme et Dieu, et que rien, par conséquent, ne lui est plus uni. » Or une créature est appelée image de Dieu, en tant qu'elle est unie à Dieu. Donc l'ange n'est pas fait à l'image de Dieu d'une manière plus éminente que l'homme.

3° On dit qu'une créature est faite à l'image de Dieu, en tant qu'elle est d'une nature intellectuelle. Or, dans la nature intellectuelle, il n'y a pas plus ou moins d'intensité, puisqu'une telle nature n'appartient pas au genre des accidents, mais bien à celui des substances. Donc l'ange n'est pas fait à l'image de Dieu d'une manière plus éminente que l'homme.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après saint Grégoire, dans une de ses homélies : « L'ange est appelé le sceau de la ressemblance, par la raison que l'image divine se trouve empreinte en lui d'une manière plus profonde. »

(Conclusion. — Comme la nature intellectuelle, principe immédiat et

---

summæ sapientiæ, in quantum sunt intelligentia.

ARTICULUS III.

Utrùm angelus sit magis ad imaginem Dei quàm homo.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd angelus non sit magis ad imaginem Dei, quàm homo. Dicit enim Augustinus in *Serm. de imagine*, quòd « Deus nulli aliæ creaturæ dedit, quod sit ad imaginem suam nisi homini. » Non ergo verum est quòd angelus magis dicatur ad imaginem Dei, quàm homo.

2. Præterea, secundùm Augustinum in lib. LXXXIII *Quæstion.* (qu. 51), « homo ita est ad imaginem Dei, ut nulla interposita creatura formetur à Deo : et ideo nihil est illi conjunctius. » Sed *imago Dei* dicitur aliqua creatura in quantum Deo conjungitur. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei quàm homo.

3. Præterea, creatura dicitur ad imaginem Dei in quantum est intellectualis naturæ. Sed intellectualis natura non intenditur nec remittitur; non enim est de genere accidentis, cùm sit in genere substantiæ. Ergo angelus non est magis ad imaginem Dei quàm homo.

Sed contra est, quod dicit Gregorius in quadam homilia (2), quòd « angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinæ imaginis magis insinuatur expressa. »

(Conclusio. — Cùm intellectualis natura in qua divinæ imaginis ratio primò et per se con-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, qu. 3, art. 1 ad 4; et II, *Sent.*, dist. 16, art. 3; et III, *Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 1, quæstiunc. 1 et 2; et in *Psalm.* VIII, col. 5.

(2) Scilicet *Homil.* XXXIV *in Evang.*, ubi expressè quidem de angelo qui primus est conditus, hæc insinuat, cùm explicat quod ei per Prophetam dicitur (*Ezech.*, XXVIII) : ***Tu signaculum similitudinis, etc.***

raison essentielle de l'image de Dieu dans la créature, est plus parfaite chez l'ange, il faut dire simplement que l'ange est fait à l'image de Dieu plus que l'homme.)

L'image de Dieu peut être considérée de deux manières : en premier lieu, dans ce qui est la base et la raison de cette image, à savoir dans la nature intellectuelle; et, dans ce sens, l'image de Dieu existe plus parfaitement dans l'ange qu'elle ne peut exister dans l'homme, par la raison que la nature intellectuelle est plus parfaite chez le premier, comme nous l'avons démontré ailleurs. En second lieu, l'image de Dieu peut être considérée dans l'homme d'une manière secondaire, en tant qu'on découvre dans l'homme une sorte d'imitation de Dieu : ainsi, par exemple, l'homme est de l'homme, comme Dieu est de Dieu; ainsi l'ame humaine est toute dans le corps et toute dans chaque partie du corps, comme Dieu est par rapport au monde. Ainsi comprise, l'image de Dieu se trouve plus dans l'homme que dans l'ange. Mais l'image de Dieu ne peut être ainsi considérée dans l'homme, que si l'on suppose préalablement la ressemblance radicale, qui consiste dans la nature intellectuelle. Il faudroit dire, autrement, que les animaux privés de raison sont eux-mêmes faits à l'image de Dieu. Or, comme sous le rapport de la nature intellectuelle, l'ange est plus fait à l'image de Dieu que l'homme, il faut dire simplement que l'image est plus parfaite dans l'ange, tandis que, dans l'homme, cette supériorité n'existe qu'à certains égards.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin refuse l'image de Dieu aux créatures inférieures privées de raison, mais nullement aux anges.

---

sideratur, in angelo sit perfectior, ipse simpliciter magis est ad imaginem Dei quàm homo.)

Respondeo dicendum, quòd de imagine Dei loqui dupliciter possumus. Uno modo quantum ad id in quo primò consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura. Et sic imago Dei est magis in angelis, quàm sit in hominibus; quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex suprà dictis patet. Secundò, potest considerari imago Dei in homine quantum ad id in quo secundariò consideratur : prout scilicet in homine invenitur quædam Dei imitatio, in quantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et in quantum anima hominis est tota in toto corpore ejus, et iterum tota in qualibet parte ipsius, sicut Deus se habet ad mundum. Et secundùm hæc et similia, magis invenitur Dei imago in homine quàm in angelo. Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinæ imaginis in homine, nisi præsupposita prima imitatione, quæ est secundùm intellectualem naturam; alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideo cùm, quantum ad intellectualem naturam, angelus sit magis ad imaginem Dei quàm homo, simpliciter concedendum est angelum magis esse ad imaginem Dei, hominem autem, secundùm quid.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus excludit à Dei imagine alias inferiores creaturas intellectu carentes (1), non autem angelos.

(1) Sic enim ibi : *Multis modis dici res possunt similes Deo ; aliæ secundùm virtutem et sapientiam factæ, quia in ipso est virtus et sapientia non facta ; aliæ in quantum vivunt, quia ille summè et primò vivit ; aliæ in quantum sunt, quia ille summè et primitùs est. Et ideo quæ tantummodo sunt, non perfectè sed exiguè sunt ad similitudinem ejus; quæ vivunt, paulò amplius participant similitudinem; quæ sapiunt, ita proximè ut nihil propinquius in creaturis : unde homo ad imaginem, etc.*

2° De même que le feu est appelé le plus subtil des corps dans son espèce, quoiqu'un feu soit plus subtil qu'un autre, de même l'ame humaine est appelée l'être le plus uni à Dieu, quant à sa nature intellectuelle; car le saint Docteur, qui s'exprime ainsi, venoit de dire : « Les êtres doués de sagesse sont tellement rapprochés de lui par la ressemblance, que rien, dans les créatures, ne sauroit en être plus rapproché. » Ce qui n'exclut nullement que l'ange ne soit à l'image de Dieu.

3° Quand on dit qu'une substance n'admet pas le plus et le moins, cela ne veut pas dire que telle espèce de substance n'est pas plus parfaite qu'une autre; cela veut dire uniquement qu'un seul et même individu ne participe pas, tantôt plus, tantôt moins, à son espèce. On ne sauroit même admettre le plus et le moins dans la manière dont les différents individus d'une même espèce participent à cette espèce.

ARTICLE IV.

L'image de Dieu est-elle dans tout homme?

Il paroît que l'image de Dieu ne se trouve pas dans tout homme. 1° « L'homme est l'image de Dieu, dit l'Apôtre, II *Cor.*, XI, 7, et la femme est l'image de l'homme. » Donc, la femme étant un individu de l'espèce humaine, il n'appartient pas à chaque individu de cette espèce d'être fait à l'image de Dieu.

2° Le même Apôtre, *Rom.*, VIII, 29, s'exprime de la sorte : « Ceux que Dieu a prévu devoir être conformes à l'image de son Fils, ce sont ceux-là qu'il a prédestinés. » Or tous les hommes ne sont pas prédestinés. Donc tous les hommes ne portent pas en eux la conformité de cette image.

3° La ressemblance est essentielle à l'image, comme nous l'avons dit

---

Ad secundum dicendum, quòd sicut ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundùm suam speciem, cùm tamen unus ignis sit alio subtilior; ita dicitur quòd nihil est conjunctius Deo quàm mens humana secundùm genus intellectualis naturæ; quia (sicut ipse suprà præmiserat) « quæ sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. » Unde per hoc non excluditur quin angelus sit ad Dei imaginem.

Ad tertium dicendum, quòd cùm dicitur quòd substantia non recipit *magis* et *minus*, non intelligitur quòd una species substantiæ non sit perfectior quàm alia, sed quòd unum et idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoque minùs. Nec etiam à diversis individuis participatur species substantiæ secundùm *magis* et *minus*.

ARTICULUS IV.

Utrùm imago Dei inveniatur in quolibet homine.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd imago Dei non inveniatur in quolibet homine. Dicit enim Apostolus, I. *ad Cor.*, XI, quòd « vir est imago Dei, mulier autem est imago viri. » Cùm ergo mulier sit individuum humanæ speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei.

2. Præterea, Apostolus dicit, *Rom.*, VIII, quòd « illos quos Deus præscivit conformes fieri imagini Filii sui, hos prædestinavit. » Sed non omnes homines prædestinati sunt. Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis.

3. Præterea, similitudo est de ratione imaginis, ut suprà dictum est (art. 1). Sed per pec-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, in expositione litteræ sive textùs; et qu. 10, de verit., art. 1 ad 3; et qu. 9, de potent., art. 9, in corp.

plus haut. Or, par le péché, l'homme perd sa ressemblance avec Dieu. Donc il n'est plus alors fait à son image.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après ces paroles du *Ps.* XXXVIII : « L'homme passe dans la vie comme une image. »

(Conclusion. — L'image qui vient de la création se trouve dans tous les hommes, celle qui vient de la régénération n'est que dans les justes, et celle qui procède de la gloire existe seulement dans les bienheureux.)

Comme c'est par sa nature intellectuelle que l'homme est fait à l'image de Dieu, cette image est d'autant plus parfaite en lui que sa nature intellectuelle peut davantage imiter Dieu. Or la nature intellectuelle imite surtout Dieu dans la connoissance et l'amour qu'il a de lui-même. D'où il suit que l'image de Dieu peut être considérée dans l'homme sous un triple aspect : d'abord en ce que l'homme a une aptitude naturelle à connoître et aimer Dieu; et cette aptitude est renfermée dans la nature même de l'ame, dans ce qui est commun, par conséquent, à tous les hommes. Puis en tant que l'homme connoît et aime Dieu en acte ou en habitude, mais d'une manière imparfaite ; et cette image résulte de la conformité produite par la grace. Troisièmement enfin, en tant que l'homme connoît et aime Dieu actuellement et d'une manière parfaite; et cette image est celle que réalise en nous la similitude provenant de la gloire. C'est pour cela que, sur ces paroles du Psalmiste : « Elle a été gravée sur nous la lumière de votre visage, ô mon Dieu, » la Glose distingue une triple image, de *création*, de *réconciliation* et de *similitude*. La première se trouve dans tous les hommes, la seconde, dans les justes seuls, le troisième, uniquement dans les bienheureux.

Je réponds aux arguments : 1° Dans l'homme et dans la femme se trouve également l'image de Dieu, quant à ce qui constitue principalement la nature de l'image, à savoir quant à la nature intellectuelle.

---

catum fit homo Dei dissimilis. Ergo amittit Dei imaginem.

Sed contra est, quod dicitur *Psal.* XXXVIII : « Verumtamen in imagine pertransit homo. »

(Conclusio. — Imago creationis in omnibus invenitur hominibus, sed recreationis in justis tantùm, similitudinis verò gloriæ solùm in beatis.)

Respondeo dicendum, quòd cùm homo secundùm intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundùm hoc est maximè ad imaginem Dei, secundùm quòd intellectualis natura Deum maximè imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maximè Deum, quantum ad hoc quòd Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine. Uno quidem modo secundùm quòd homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum. Et hæc aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quæ est communis omnibus hominibus. Alio modo, secundùm quòd homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfectè. Et hæc est imago per conformitatem gratiæ. Tertio modo, secundùm quòd homo Deum actu cognoscit et amat perfectè. Et sic attenditur imago secundùm similitudinem gloriæ. Unde super illud *Psalm.* IV : « Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, » Glossa distinguit triplicem imaginem, scilicet *creationis*, et *reconciliationis*, et *similitudinis*. Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in justis tantùm; tertia verò solùm in beatis.

Ad primum ergo dicendum, quòd tam in viro quàm in muliere invenitur Dei imago, quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit; scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde *Gen.*, I, cùm dixisset : « Ad ima-

Aussi la Genèse, après avoir dit : « Il le créa (l'homme) à l'image de Dieu, » ajoute aussitôt : « il les créa mâle et femelle. » Ce qui est dit au pluriel, remarque saint Augustin, pour qu'on ne s'imagine pas que les deux sexes ont été réunis dans un même individu. Mais, sous un rapport secondaire, il est vrai que l'image de Dieu est dans l'homme comme elle n'est pas dans la femme ; car l'homme est le principe de la femme et sa fin, comme Dieu est le principe et la fin de toute créature. Voilà pourquoi l'Apôtre, après avoir dit : « L'homme est l'image et la gloire de Dieu, et la femme, la gloire de l'homme, » explique le sens de ces paroles en ajoutant : « l'homme ne vient pas de la femme, c'est la femme qui vient de l'homme; l'homme n'a pas été créé pour la femme, c'est la femme qui a été créée pour l'homme. »

Au second et au troisième argument, il faut répondre que les raisons qu'on y donne se prennent de l'image provenant de la conformité produite par la grace et par la gloire.

ARTICLE V.

L'image de Dieu est-elle dans l'homme quant à la Trinité des personnes?

Il paroît que l'image de Dieu n'est pas dans l'homme quant à la Trinité des personnes divines. 1° Saint Augustin dit, *De fide*, I : « La divinité de la sainte Trinité est essentiellement une, ainsi que son image, selon laquelle l'homme a été fait. » Saint Hilaire, *De Trin.*, dit aussi que « l'homme est fait à l'image de la Trinité prise en commun. » Donc c'est quant à l'essence, et non quant à la Trinité des personnes, que l'image de Dieu se trouve dans l'homme.

2° *De Eccles. dogm.*, il est dit que « l'image de Dieu ne doit être considérée, dans l'homme, que par rapport à l'éternité. » Suivant saint Damascène : « L'homme est fait à l'image de Dieu en tant qu'il est une

---

ginem Dei creavit illum, » scilicet hominem, subdidit : « Masculum et fœminam creavit eos. » Et dixit pluraliter : « Eos (ut Augustinus dicit), ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse conjunctus. » Sed quantum ad aliquid secundarium, imago Dei invenitur in viro secundùm quòd non invenitur in muliere. Nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturæ. Unde cùm Apostolus dixisset quòd « vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri, » ostendit quare hoc dixerit, subdens : « Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro : et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum. »

Ad secundum et tertium dicendum, quòd illæ rationes procedunt de imagine, quæ est secundùm conformitatem gratiæ et gloriæ.

ARTICULUS V.

Utrùm in homine sit imago Dei quantum ad Trinitatem personarum.

Ad quintum sic proceditur. Videtur quòd in homine non sit imago Dei quantum ad Trinitatem divinarum personarum. Dicit enim Augustinus in lib. *De fide, ad Pet.* (cap. 1) : « Una est sanctæ Trinitatis essentialiter divinitas et imago, ad quam factus est homo. » Et Hilarius in V. *De Trin.*, dicit quòd « homo fit ad communem Trinitatis imaginem. » Est ergo in homine imago Dei quantum ad essentiam, et non quantum ad Trinitatem personarum.

2. Præterea, in lib. *De eccles. dogm.*, dicitur quòd imago Dei attenditur in homine secundùm æternitatem. Damascenus etiam dicit quòd « hominem esse ad imaginem Dei, signi-

créature intelligente, douée du libre arbitre et comme ayant le pouvoir d'agir de soi. » Voici comment s'exprime saint Grégoire de Nysse : « Quand l'Ecriture dit que l'homme a été fait à l'image de Dieu, c'est comme si elle disoit que la nature humaine a été rendue participante de tout bien ; car la divinité est la plénitude même de tout bien. » Or toutes ces choses se rapportent, non à la Trinité des personnes, mais à l'unité de l'essence. Donc l'image de Dieu, dans l'homme, est selon l'unité de l'essence, et non selon la Trinité des personnes.

3° L'image conduit à la connoissance de l'objet qu'elle représente. Si donc l'homme portoit en lui l'image de Dieu quant à la Trinité des personnes, l'homme pouvant se connoître lui-même par sa raison naturelle, il s'ensuivroit que, par les lumières de cette même raison, il pourroit connoître la Trinité des personnes divines ; erreur déjà réfutée.

4° Le nom d'image ne convient pas à chacune des trois personnes divines, il ne convient qu'au Fils ; saint Augustin, *De Trin.*, VI, 2, dit en effet : « Le Fils seul est l'image du Père. » Si donc l'image de Dieu, dans l'homme, avoit rapport aux Personnes, cette image ne seroit pas celle de la Trinité tout entière, mais bien du Fils seulement.

Mais saint Hilaire, *De Trin.*, IV, dit au contraire : « Par là même que l'homme est dit avoir été fait à l'image de Dieu, il montre en lui la pluralité des personnes divines.

(Conclusion. — Comme en Dieu il n'y a qu'une nature existant en trois personnes, il faut dire que l'image de Dieu est dans l'homme, et quant à la nature divine, et quant à la Trinité des personnes.)

La distinction des personnes divines n'existe, comme nous l'avons dit ailleurs, que sous le rapport d'origine, ou plutôt quant aux relations d'origine. Or le mode d'origine n'est pas le même dans tous les êtres ; il est,

---

ficat intellectualem, et arbitrio liberum, et per se potestativum. » Gregorius etiam Nyssenus dicit, quòd « cùm Scriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei, tale est ac si diceret humanam naturam omnis boni fa m esse participem. Bonitatis enim plenitudo divinitas est. » Hæc autem omnia non pertinent ad distinctionem personarum, sed magis ad essentiæ unitatem. Ergo in homine est imago Dei, non secundùm Trinitatem personarum, sed secundùm essentiæ unitatem.

3. Præterea, imago ducit in cognitionem ejus cujus est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundùm Trinitatem personarum, cùm homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit, sequeretur quòd per naturalem cognitionem posset homo cognoscere Trinitatem divinarum personarum : quod est falsum, ut suprà ostensum est (qu. 32, art. 1).

4. Præterea, nomen imaginis non cuilibet trium personarum convenit, sed soli Filio. Dicit enim Augustinus in VI. *De Trin.* (cap. 2), quòd « solus Filius est imago Patris. » Si igitur in homine attenderetur Dei imago secundùm personam, non esset in homine imago totius Trinitatis, sed Filii tantùm.

Sed contra est, quod Hilarius dicit in IV. *De Trin.* : « Per hoc quòd homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem divinarum personarum. »

(Conclusio. — Cùm in ipso Deo una existat natura in tribus personis, dicendum est in homine esse imaginem Dei, et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem personarum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà habitum est (qu. 40, art. 2), distinctio divinarum personarum non est nisi secundùm originem, vel potiùs secundùm relationes originis. Non autem idem est modus originis in omnibus ;

dans chacun, selon l'ordre de sa nature : les êtres animés sont produits d'une manière, et les êtres inanimés d'une autre; autre est la production des animaux, autre celle des plantes. Il suit évidemment de là que la distinction entre les personnes divines existe d'une manière conforme à la nature divine. D'où il faut conclure aussi qu'un même être peut porter en lui l'image de Dieu, et par ressemblance avec la nature divine, et par une sorte d'imitation des trois personnes ; l'un est même la conséquence naturelle de l'autre. Ainsi donc, nous devons dire que l'image de Dieu se trouve dans l'homme, et quant à la nature divine, et quant à la Trinité des personnes; car, en Dieu même, la Trinité des personnes existe dans l'unité de nature.

De là résulte clairement la réponse aux deux premiers arguments.

3° La raison donnée ici auroit son application, si l'on admettoit dans l'homme une image parfaite ou une expression absolue de Dieu. Mais, comme le dit saint Augustin, *De Trin.*, XV, 6, « il existe une extrême différence entre la trinité telle qu'elle est en nous, et la Trinité divine. » Et voilà pourquoi, ajoute ce docteur, « nous voyons plutôt que nous ne croyons la trinité qui est en nous, tandis que la Trinité qui est Dieu, nous la croyons plutôt que nous ne la voyons. »

4° Plusieurs ont dit qu'il n'y avoit dans l'homme que l'image du Fils. Mais saint Augustin repousse cette opinion; d'abord, parce que le Fils étant égal au Père par égalité d'essence, si l'homme est fait à la ressemblance du Fils, il faut nécessairement aussi qu'il soit fait à la ressemblance du Père; en second lieu, parce que si l'homme étoit fait uniquement à l'image du Fils, le Père n'eût pas dit : « Faisons l'homme à notre image et ressemblance, » mais bien à *ton* image etc.... Ainsi donc, ces mots : « il le fit à l'image de Dieu, » ne veulent pas dire que le Créateur ait fait l'homme uniquement à l'image du Fils, qui est Dieu, comme

---

sed modus originis uniuscujusque est secundùm convenientiam suæ naturæ. Aliter etiam producuntur animata, aliter inanimata, aliter animalia, atque aliter plantæ. Unde manifestum est quòd distinctio divinarum personarum est secundùm quod divinæ naturæ convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundùm imitationem divinæ naturæ, non excludit hoc quòd est esse ad imaginem Dei secundùm repræsentationem trium personarum; sed magis unum ad alterum sequitur. Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei, et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem personarum; nam et in ipso Deo in tribus personis una existit natura.

Et per hoc patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procederet, si imago Dei esset in homine perfectè repræsentans Deum. Sed sicut Augustinus dicit in XV. *De Trin.* (cap. 6), maxima est differentia hujus Trinitatis quæ est in nobis, ad Trinitatem divinam. Et ideo (ut ipse ibidem dicit), « Trinitatem quæ in nobis est, videmus potiùs quàm credimus; Deum verò esse Trinitatem, credimus potiùs quàm videmus. »

Ad quartum dicendum, quòd quidam dixerunt in homine esse solùm imaginem Filii. Sed hoc improbat Augustinus in XII. *De Trin.* (cap. 6). Primò quidem per hoc quòd, cùm secundùm æqualitatem essentiæ Filius sit Patri similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem Filii, quòd sit factus ad similitudinem Patris. Secundò, quia si homo esset factus solùm ad imaginem Filii, non diceret Pater: « Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, » sed *tuam*. Cùm ergo dicitur : « Ad imaginem Dei fecit illum, » non est intelligendum quòd Pater fecit hominem solùm ad imaginem Filii, qui est Deus, ut quidam exposue-

quelques-uns les entendent ; ils signifient que la Trinité, qui est Dieu, fit l'homme à son image, c'est-à-dire à l'image de la Trinité elle-même. Or, que Dieu ait fait l'homme à son image, cela peut être entendu de deux manières : ou bien en tant que cette image est le but ou le terme de cette création, comme si Dieu avoit dit, faisons l'homme de telle sorte que notre image soit en lui ; ou bien en tant que Dieu désigne le type ou modèle de son œuvre, comme quand on dit, ce livre est fait d'après celui-là. Et, dans ce sens, l'image seroit prise, par extension, pour l'essence elle-même, et le mot image voudroit alors dire exemplaire ; ou bien, comme d'autres l'expliquent, la divine essence est appelée image, parce que, par elle, une personne imite ou égale l'autre.

ARTICLE VI.

L'image de Dieu est-elle dans l'homme quant à l'ame seulement?

Il paroît que l'image de Dieu n'est pas dans l'homme quant à l'ame seulement. 1° L'Apôtre dit, I *Corinth.*, XI, 7 : « L'homme est l'image de Dieu. » Mais l'homme n'est pas seulement une ame. Donc l'image n'est pas considérée dans l'ame seulement.

2° La *Genèse* dit : « Dieu créa l'homme à son image, il le fit à l'image de Dieu, il les créa mâle et femelle. » Or cette distinction des sexes n'existe que par le corps. Donc l'image de Dieu est considérée dans le corps, et non dans l'ame seule.

3° L'image doit surtout être considérée dans la figure. Or la figure appartient au corps. Donc l'image de Dieu doit être vue dans le corps, et non dans l'ame uniquement.

4° D'après saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, il y a en nous trois

---

runt; sed intelligendum est quòd Trinitas Deus fecit hominem ad imaginem suam, id est totius Trinitatis. Cùm autem dicitur quòd Deus fecit hominem ad imaginem suam, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quòd hæc præpositio (*ad*) designet terminum factionis, ut sit sensus : « Faciamus hominem taliter ut sit in eo imago nostra. » Alio modo hæc præpositio (*ad*) potest designare causam exemplarem, sicut cùm dicitur : « Iste liber est factus ad illum. » Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quæ abusivè imago dicitur, secundùm quòd *imago* ponitur pro exemplari; vel, secundùm quòd quidam dicunt : Divina essentia dicitur imago, quia secundùm eam una persona aliam imitatur.

ARTICULUS VI.

Utrùm imago Dei sit in homine solum secundum mentem.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd imago Dei non sit in homine solùm secundùm mentem. Dicit enim Apostolus, I. *ad Cor.*, XI, quòd « vir est imago Dei. » Sed vir non est solùm mens. Ergo imago Dei non attenditur solùm secundùm mentem.

2. Præterea, *Gen.*, II, dicitur : « Creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et fœminam creavit eos. » Sed distinctio masculi et fœminæ est secundùm corpus. Ergo secundùm corpus attenditur Dei imago in homine, et non secundùm mentem tantùm.

3. Præterea, imago præcipuè videtur attendi secundùm figuram. Sed figura ad corpus pertinet. Ergo imago Dei attenditur in homine etiam secundùm corpus, et non secundùm mentem tantùm.

4. Præterea, secundùm Augustinum, XII. *Super Gen. ad lit.*, triplex visio invenitur in nobis, scilicet corporalis, spiritualis sive ima-

(1) De his etiam I. *Sent.*, dist. 3, qu. 3; et II, *Sent.*, dist. 16, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. IV, cap. 26.

sortes de visions, la vision corporelle, la vision spirituelle ou imaginaire, et la vision intellectuelle. Si c'est donc par la vision intellectuelle qui appartient à l'ame, qu'il existe en nous une trinité par laquelle nous sommes faits à l'image de Dieu, elle doit exister également par les autres visions.

Mais le contraire se déduit de ces paroles de l'Apôtre, *Ephes.*, IV, 23 : « Renouvelez-vous dans l'esprit de votre ame, et revêtez l'homme nouveau. » Par où nous pouvons comprendre que notre rénovation, qui se fait quand nous revêtons l'homme nouveau, appartient à l'ame. Or le même Apôtre dit ailleurs, *Coloss.*, III, 10 : « Revêtez l'homme nouveau, celui qui se renouvelle dans la connoissance de Dieu, selon l'image de celui qui l'a créé. » Par conséquent, la rénovation qui se produit par le revêtement de l'homme nouveau, est attribuée à l'image de Dieu. Cette image appartient donc uniquement à l'ame.

(Conclusion. — La ressemblance de Dieu, considérée comme image, se trouve dans l'homme quant à l'ame seulement; mais considérée comme empreinte ou vestige, elle est dans l'homme tout entier, ainsi que dans les autres créatures.)

Dans toutes les créatures il existe une certaine ressemblance de Dieu; dans la seule créature intelligente, néanmoins, cette ressemblance peut être appelée *image*, comme nous l'avons dit plus haut; elle n'est que trace ou *vestige* dans le reste des créatures. Or ce en quoi la créature raisonnable s'élève au-dessus des autres, c'est l'intellect ou ame. D'où il faut conclure que, dans la créature intelligente elle-même, l'image de Dieu ne se trouve que dans l'ame ou partie immatérielle; tandis que, dans les autres parties, s'il en existe dans la créature douée d'intelligence ou de raison, il n'y a que la ressemblance de vestige, comme dans les autres corps; auxquels, du reste, la créature raisonnable doit être assimilée quant à ces parties matérielles. Et la raison peut en être aisément com-

---

ginaria, et intellectualis. Si ergo secundùm visionem intellectualem, quæ ad mentem pertinet, est aliqua Trinitas in nobis, secundùm quam sumus ad imaginem Dei, pari ratione et in aliis visionibus.

Sed contra est, quod Apostolus dicit, *ad Ephes.*, IV : « Renovamini spiritu mentis vestræ, et induite novum hominem. » Ex quo datur intelligi quòd renovatio nostra quæ fit secundùm novi hominis indumentum, ad mentem pertinet; sed *ad Coloss.*, dicit : « Induentes novum hominem qui renovatur in agnitionem Dei, secundùm imaginem ejus qui creavit eum. » Unde renovationem quæ est secundùm novi hominis indumentum, attribuit imagini Dei. Esse ergo ad imaginem Dei pertinet solùm ad mentem.

(Conclusio. — Communicatur homini Dei similitudo per modum imaginis secundùm mentem tantùm; secundùm alias verò ejus partes, per modum vestigii, sicut et cæteris creaturis.)

Respondeo dicendum, quòd cùm in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei *per modum imaginis*, ut suprà dictum est (art. 1 et 2); in aliis autem creaturis *per modum vestigii*. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus sive mens. Unde relinquitur quòd nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago, nisi secundùm mentem. In aliis verùm partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo vestigii : sicut et in cæteris rebus, quibus secundùm partes hujusmodi assimilatur. Cujus ratio ma-

prise, si l'on fait attention à la manière diverse dont le vestige et l'image représentent un objet : l'image le représente selon la ressemblance de l'espèce, comme nous l'avons dit; et le vestige le représente comme un effet représente sa cause, ce qui ne peut aller jusqu'à la ressemblance de l'espèce. Les empreintes laissées par la marche des animaux, sont appelées vestiges, la cendre est le vestige du feu, et la désolation d'une contrée est celui d'une armée ennemie. C'est donc là une différence qu'on peut signaler entre les créatures raisonnables et les autres, parce que, dans les créatures raisonnables, se trouve exprimée, soit la ressemblance de la nature divine, soit la ressemblance de la Trinité incréée. En ce qui regarde la ressemblance de la nature divine, les créatures raisonnables vont, en quelque sorte, jusqu'à la représentation de l'espèce, puisqu'elles imitent Dieu, non-seulement sous le rapport de l'être et de la vie, mais encore sous celui de sa nature intellectuelle. Les autres créatures ne sont pas douées d'intelligence; on y voit cependant une trace de l'intelligence qui les a formées, si l'on fait attention à leur structure. De même, comme dans l'éternelle Trinité la distinction des personnes repose sur ce que le Verbe procède de Celui qui parle, et l'Amour, de l'un et de l'autre, ainsi que nous l'avons expliqué en son lieu, on peut dire que la créature raisonnable, représentant dans son intellect la procession du Verbe et celle de l'amour dans sa volonté, est une image de la Trinité divine, par la représentation même de l'espèce. Dans les autres créatures, on ne trouve ni le principe du Verbe, ni le Verbe, ni l'Amour; mais on peut y découvrir comme une empreinte de ces trois forces ou vertus existant dans leur cause efficiente. Car, par cela seul que la créature a une substance modifiée et délimitée, on ne peut douter qu'elle ne vienne d'un principe; sa beauté montre l'action du Verbe qui l'a produite,

---

nifestè cognosci potest, si attendatur modus quo repræsentat *vestigium*, et quo repræsentat *imago*. Imago enim repræsentat secundùm similitudinem speciei, ut dictum est (art. 2); vestigium autem repræsentat per modum effectûs, qui sic repræsentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit. Impressiones enim quæ ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia, et similiter cinis dicitur vestigium ignis, et desolatio terræ, vestigium hostilis exercitus. Potest ergo hujusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantum ad hoc quòd in creaturis rationalibus repræsentatur similitudo divinæ naturæ, et quantum ad hoc quòd in eis repræsentatur similitudo Trinitatis increatæ. Nam quantum ad similitudinem divinæ naturæ pertinet, creaturæ rationales videntur quodammodo ad repræsentationem speciei pertingere, in quantum imitantur Deum non solùm in hoc quòd est et vivit, sed etiam in hoc quòd intelligit, ut suprà dictum est (art. 2). Aliæ verò creaturæ non intelligunt, sed apparet in eis quoddam vestigium intellectûs producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter cùm increata Trinitas distinguatur secundùm processionem Verbi à dicente, et amoris ab utroque, ut suprà habitum est (qu. 45, art. 7), in creatura rationali, in qua invenitur processio Verbi secundùm intellectum, et processio amoris secundùm voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatæ, per quamdam repræsentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium Verbi, et Verbum et amor, sed apparet in eis quoddam vestigium, quòd hæc inveniantur in causa producente. Nam hoc ipsum quòd creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quòd sit à quodam principio. Species verò ejus demonstrat Verbum facientis, sicut forma domûs demons-

comme la forme d'une maison manifeste l'idée préconçue de l'ouvrier; l'ordre qu'on y remarque fait connoître l'amour, dont le propre est d'ordonner l'effet en vue du bien, comme l'usage auquel un édifice est destiné fait connoître la volonté de celui qui l'a construit. Ainsi donc, la ressemblance de Dieu, comme image, se trouve dans l'ame; elle est comme vestige dans toutes les autres parties de l'être humain.

Je réponds aux arguments : 1° Quand nous disons que l'homme est l'image de Dieu, ce n'est pas qu'il soit de l'essence de l'homme d'être une image, c'est qu'il porte l'image de Dieu gravée dans son ame. Ainsi la pièce de monnaie est appelée l'image de César, parce que l'image de César s'y trouve empreinte. Il n'est donc pas nécessaire que l'image de Dieu soit aperçue dans chaque partie de l'homme.

2° Plusieurs, comme le remarque saint Augustin, *De Trin.*, XII, 5, en admettant l'image de la Trinité dans l'homme, la voient, non dans un seul individu, mais dans plusieurs sujets. « Ainsi, d'après eux, l'homme représente la personne du Père ; celle du Fils est représentée par celui qui procède de l'homme par voie de filiation ; ainsi la femme représente la troisième personne ou l'Esprit saint, en tant qu'elle procède de l'homme, mais non par voie de filiation. » L'absurdité de cette opinion se voit du premier coup d'œil : d'abord parce qu'il suivroit de là que l'Esprit saint seroit le principe du Fils, comme la femme est le principe de l'enfant qui vient aussi de l'homme ; puis parce que chaque homme seroit l'image d'une seule personne ; enfin parce que, s'il en étoit ainsi, l'Ecriture n'auroit dû faire mention de l'image de Dieu dans l'homme qu'après la naissance de l'enfant. Aussi faut-il dire que lorsque l'Ecriture, après ces mots : « il le créa à l'image de Dieu, » ajoute : « il les créa mâle et femelle, » on ne doit pas entendre que l'image de Dieu résulte de la distinction des sexes, mais que l'image de Dieu est commune aux deux sexes, puisque cette image

---

trat conceptionem artificis. Ordo verò demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum : sicut usus ædificii demonstrat artificis voluntatem. Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis, secundùm mentem; sed secundùm alias partes ejus, per modum vestigii.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa, secundùm mentem; sicut denarius dicitur imago Cæsaris, in quantum habet Cæsaris imaginem. Unde non oportet quòd secundùm quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XII. *De Trinit.* (cap. 5), quidam imaginem Trinitatis in homine posuerunt, non secundùm unum individuum, sed secundùm plura, dicentes quòd « vir Patris personam intimat; filii verò personam, qui de viro ita processit, ut de illo nasceretur; atque ita tertiam personam velut Spiritum sanctum dicunt esse mulierem, quæ ita de viro processit, ut non ipsa esset filius aut filia. » Quod prima facie absurdum videtur. Primò quidem, quia sequeretur quòd Spiritus sanctus esset principium Filii, sicut mulier est principium prolis quæ nascitur de viro. Secundo, quia unus homo non esset nisi ad imaginem unius personæ. Tertiò, quia secundùm hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisi producta jam prole. Et ideo dicendum est, quòd Scriptura postquam dixerat : « Ad imaginem Dei creavit illum, » addidit : « Masculum et fœminam creavit eos, » non ut imago Dei secundùm distinctiones sexuum attendatur, sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cùm sit secundùm mentem, in qua

s'applique à l'ame où la distinction des sexes n'a pas lieu. Voilà pourquoi l'Apôtre, *Coloss.*, III, après avoir dit : « Selon l'image de Celui qui l'a créé, » ajoute : « en quoi il n'y a ni mâle ni femelle. »

3° Quoique l'image de Dieu, dans l'homme, ne s'applique pas à la figure ou forme du corps, toutefois, comme le corps de l'homme, seul entre tous les corps des animaux terrestres, n'est pas penché vers la terre, comme il est fait de telle manière que l'homme puisse aisément contempler le ciel, on peut dire avec raison que ce corps semble beaucoup mieux fait à l'image et ressemblance de Dieu, que les corps des autres animaux, suivant la réflexion de saint Augustin. Ce qui, du reste, ne doit pas être entendu comme si l'image de Dieu étoit empreinte sur le corps de l'homme, mais bien en ce que la conformation du corps humain est comme le vestige ou reflet extérieur de l'image de Dieu qui se trouve dans l'ame.

4° Dans la vision corporelle, aussi bien que dans la vision imaginaire, se trouve une sorte de trinité, comme le dit saint Augustin. Dans la vision corporelle, en effet, on distingue, d'abord l'image du corps extérieur, puis la vision elle-même qui se produit par une empreinte de cette image faite dans le sens de la vue, et enfin l'intention de la volonté qui dirige le sens, l'applique et le fixe à son objet. Dans la vision imaginaire, on distingue également, d'abord l'image conservée dans la mémoire, puis la vision imaginaire elle-même qui vient de ce que la vue de l'ame ou la puissance imaginative reçoit la ressemblance de cette image, et enfin l'intention de la volonté qui établit ce rapport et forme cette union. Mais ni l'une ni l'autre de ces deux trinités ne s'élève à la grandeur d'image de Dieu. Car, en premier lieu, l'image du corps extérieur se trouve en dehors de l'ame ; l'image elle-même qui se conserve dans la mémoire, quoique n'étant pas hors de l'ame, est néanmoins une chose adventice ; ainsi, ni

---

non est distinctio sexuum. Unde Apostolus *ad Coloss.*, III, postquam dixerat : « Secundùm imaginem ejus qui creavit illum, » subdit : « Ubi non est masculus et fœmina. »

Ad tertium dicendum, quòd quamvis imago Dei in homine non accipiatur secundùm figuram corpoream, tamen quia corpus hominis solum inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostratum est ; sed tale est, ut ad contemplandum cœlum sit aptius, magis hoc ad imaginem et similitudinem Dei, quàm cætera corpora animalium factum jure videri potest, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII, *quæst.* (qu. 51). Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei ; sed quia ipsa figura humani corporis repræsentat imaginem Dei in anima, per modum vestigii.

Ad quartum dicendum, quòd tam in visione corporali, quàm in imaginaria, invenitur quædam Trinitas, ut Augustinus dicit in lib. *De Trinit.* (c. 1, et deinceps). In visione enim corporali est quidem primò species exterioris corporis ; secundò verò, ipsa visio quæ fit per impressionem cujusdam similitudinis prædictæ speciei in visum ; tertiò est ibi intentio voluntatis, applicans visum ad videndum, et eum in re visa detinens. Similiter etiam in visione imaginaria, invenitur primò species in memoria reservata ; secundò, ipsa imaginaria visio, quæ provenit ex hoc quòd acies animæ, id est, ipsa vis imaginaria, informatur secundùm prædictam speciem ; tertiò verò, invenitur intentio voluntatis conjungens utrumque. Sed utraque Trinitas deficit à ratione divinæ imaginis. Nam ipsa species exterioris corporis est extra naturam animæ ; species autem quæ est in memoria, etsi non sit extra animam, est tamen adventitia animæ ; et ita utrobique deficit repræsentatio connaturalitatis et coæternitatis divinarum per-

de part ni d'autre l'unité de nature et la coéternité des personnes divines n'est représentée. En second lieu, la vision corporelle ne procède pas seulement de l'image du corps extérieur, elle procède aussi du sens de celui qui voit; de même la vision imaginaire ne procède pas seulement de l'image conservée dans la mémoire, elle procède aussi de la puissance imaginative; par là donc ne sauroit être convenablement représentée la procession du Fils ayant le Père seul pour principe. Enfin l'intention de la volonté réunissant ces deux choses différentes, ne procède nullement d'elles, ni dans la vision corporelle ni dans la vision intellectuelle. Par là ne se trouve donc pas convenablement représentée la procession du Saint-Esprit, par rapport au Père et au Fils.

ARTICLE VII.

L'image de Dieu se trouve-t-elle dans l'ame quant aux actes?

Il paroît que l'image de Dieu ne se trouve pas dans l'ame quant aux actes. 1° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XI, 26 : « L'homme a été fait à l'image de Dieu selon notre être et la connoissance que nous en avons, et selon que nous dirigeons notre être et notre connoissance. » Or l'être ne signifie pas l'acte. Donc ce n'est pas quant aux actes que l'image de Dieu est dans notre ame.

2° Le même saint Augustin dit aussi, *De Trin.*, IX, 4, que l'ame porte en elle l'image de Dieu par trois choses, l'esprit, la connoissance et l'amour. Or le mot esprit n'exprime pas un acte, mais plutôt une puissance ou même l'essence propre de l'ame intellective. Donc l'image de Dieu ne sauroit être observée dans les actes.

3° Saint Augustin trouve encore, *De Trin.*, X, 11, l'image de Dieu dans l'ame par la mémoire, l'intelligence et la volonté. Or ce sont là trois

---

sonarum. Visio verò corporalis non procedit tantum à specie exterioris corporis, sed simul cum hoc à sensu videntis. Et similiter visio imaginaria non solum procedit à specie, quæ in memoria conservatur, sed etiam à virtute imaginaria. Et ita per hoc non repræsentatur convenienter processio Filii à solo Patre. Intentio verò voluntatis quæ conjungit duo prædicta, non ex eis procedit, neque in visione corporea, neque in spirituali. Unde non convenienter repræsentatur processio Spiritus sancti à Patre et Filio.

ARTICULUS VII.

Utrùm imago Dei inveniatur in anima secundum actus.

Ad septimum sit proceditur (1). Videtur quòd imago Dei non inveniatur in anima secundùm actus. Dicit enim Augustinus II. *De Civit. Dei* (c. 26), quod « homo factus est ad imaginem Dei secundùm quod sumus, et nos esse novimus, et nostrum esse ac nosse *dirigimus*. » Sed *esse* non significat actum. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundùm actus.

2. Præterea, Augustinus in IX. *De Trinit.* (cap. 4), assignat imaginem Dei in anima secundùm hæc tria, quæ sunt *mens, notitia* et *amor*. Mens autem non significat actum, sed magis potentiam, vel etiam essentiam intellectivæ animæ. Ergo imago Dei non attenditur secundùm actus.

3. Præterea, Augustinus X. *De Trinit.* (cap. 11), assignat imaginem Trinitatis in anima secundùm memoriam, intelligentiam et

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 3, qu. 4, art. 1, et qu. 10, de verit., art. 3.

puissances de l'ame, comme le dit le Maître des *Sentences*. Donc l'image de Dieu doit être vue dans les puissances, et non dans les actes.

4° L'image de Dieu demeure toujours dans l'ame. Or l'acte n'est pas une chose permanente. Donc l'image de Dieu n'est pas dans l'ame quant aux actes.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Saint Augustin, *De Trin.*, IX, 6, trouve l'image de la Trinité dans les parties inférieures de l'ame, à savoir dans la vision actuelle, soit sensible, soit imaginaire. Donc la trinité qui se trouve dans notre ame et selon laquelle l'homme est fait à l'image de Dieu, se manifeste par la vision actuelle.

(Conclusion. — L'image de la Trinité se voit essentiellement dans la créature raisonnable par les actes du Verbe et de l'amour, mais secondairement dans les puissances et surtout dans les habitudes.)

Dans la nature même de l'image est comprise, ainsi que nous l'avons dit plus haut, une certaine représentation de l'espèce. Si donc l'image de la divine Trinité doit être admise dans notre ame, il faut que ce soit principalement en ce qui se rapproche le plus, dans les limites du possible, de représenter l'espèce des personnes divines. Or la distinction des personnes divines consiste en ce que le Verbe procède de Celui qui parle, et ensuite dans la procession de l'Amour qui unit ces deux personnes. Mais le Verbe ne sauroit exister dans notre ame sans l'exercice actuel de la pensée, comme le remarque saint Augustin. Ainsi donc l'image de la Trinité dans notre ame doit principalement et avant tout être saisie dans les actes, en tant que de la connoissance que nous obtenons par la pensée, nous formons notre verbe intérieur, pour passer de là à l'amour. Mais comme les habitudes et les puissances sont les principes des actes, et comme en outre chaque chose est virtuellement dans son principe, secondairement et par voie de conséquence, l'image de la Trinité dans notre ame peut être

---

voluntatem. Sed hæc tria sunt vires naturales animæ, ut Magister dicit III, dist. 1, lib. *Sent.* Ergo imago attenditur secundùm potentias, et non secundùm actus.

4. Præterea, imago Trinitatis semper manet in anima. Sed actus non semper manet. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundùm actus.

Sed contra est, quod Augustinus IX. *De Trinit.* (cap. 6), assignat Trinitatem in inferioribus animæ partibus secundùm actualem visionem sensibilem et imaginariam. Ergo et Trinitas quæ est in mente, secundùm quam homo est ad imaginem Dei, debet attendi secundùm actualem visionem.

(Conclusio. — Trinitatis imago attenditur primò in rationali creatura secundùm actus Verbi et amoris, secundariò autem secundùm potentias, et præcipuè habitus.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supradictum est (art. 2), ad rationem imaginis pertinet aliqualis repræsentatio speciei. Si ergo imago Trinitatis divinæ debet accipi in anima, oportet quòd secundùm illud principaliter attendatur quod maximè accedit, prout possibile est, ad repræsentandum speciem divinarum personarum. Divinæ autem personæ distinguuntur secundùm processionem Verbi à dicente, et Amoris connectentis utrumque. Verbum autem in anima nostra sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit XIV. *De Trinit.* (cap. 7). Et ideo primò et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente, secundùm actus; prout scilicet ex notitia quam habemus cogitando, interius Verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiæ, unumquodque autem virtualiter est in suo principio,

saisie dans les puissances et surtout dans les habitudes, en tant qu'elles renferment virtuellement les actes.

Je réponds aux arguments : 1° Si notre être porte le caractère d'image de Dieu, cela s'entend de notre être propre et qui nous place au-dessus des autres animaux. Or cet être ne nous appartient que parce que nous avons une ame. Cette sorte de trinité ne diffère donc pas de celle que saint Augustin fait consister dans l'esprit, la connoissance et l'amour.

2° Saint Augustin trouve sans doute en premier lieu cette trinité dans l'ame. Mais comme l'ame, quoique se connoissant elle-même tout entière sous un rapport, s'ignore néanmoins elle-même sous un autre, c'est-à-dire en tant qu'elle est distincte des autres êtres, ainsi que le prouve saint Augustin lui-même ; ce docteur voyant par conséquent que la connoissance n'égale pas entièrement l'ame elle-même, distingue dans cette ame trois choses qui lui sont propres et dont chacun a la conscience certaine, la mémoire, l'intelligence et la volonté ; et c'est dans ces trois choses qu'il montre principalement l'image de la Trinité, donnant à entendre par là que sa première énumération étoit en quelque sorte défectueuse.

3° Comme saint Augustin le prouve dans l'ouvrage déjà cité, nous sommes dits connoître et vouloir ou aimer certaines choses, soit que nous y pensions, soit que nous n'y pensions pas. Mais quand nous n'y pensons pas, ces choses n'appartiennent qu'à la mémoire, laquelle n'est, suivant lui, que la persistance habituelle de la connoissance et de l'amour. Mais, comme il le dit encore lui-même, « le Verbe ne peut être dans notre ame sans la pensée, puisque nous pensons tout ce que nous disons, alors même que nous le disons avec cette parole intérieure qui n'appartient à la langue d'aucun peuple ; aussi l'image de Dieu doit-elle plutôt être saisie dans ces trois choses, la mémoire, l'intelligence et la volonté. J'entends ici cette intelligence qui est accompagnée de la pensée, et cette volonté, amour ou

---

secundariò et quasi ex consequenti, imago Trinitatis potest attendi in anima secundùm potentias, et præcipuè secundùm habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

Ad primum ergo dicendum, quòd *esse* nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia. Quod quidem *esse* competit nobis, in quantum mentem habemus. Et ideo eadem est hæc Trinitas cum illa quam Augustinus ponit in IX *De Trinit.*, quæ consistit in mente, notitia et amore.

Ad secundum dicendum, quòd Augustinus hanc Trinitatem primò adinvenit in mente. Sed quia mens, etsi se totam quodammodo cognoscat, etiam quodammodo se ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta ; et sic etiam se quærit, ut Augustinus consequenter probat in X. *De Trinit.*; ideo quia notitia non totaliter menti coæquatur, accipit in anima tria quædam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quæ nullus ignorat se habere : et in istis tribus potius imaginem Trinitatis assignat, quasi prima assignatio sit quodammodo deficiens.

Ad tertium dicendum, quòd sicut Augustinus probat XIV. *De Trinit.* (ubi sup.), intelligere dicimur, et velle, seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent, quæ nihil est aliud, secundùm ipsum, quàm habitualis retentio notitiæ et amoris. Sed quia, ut ipse dicit : « Verbum ibi esse sine cogitatione non potest, (cogitamus enim omne quod dicimus, etiam illo interiori verbo quod ad nullius gentis pertinet linguam) in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoria scilicet, intelligentia et voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam,

dilection qui unit l'être engendré et l'être générateur. » Il résulte de là clairement que ce docteur place l'image de la Trinité divine plutôt dans l'intelligence et la volonté actuelles que dans leur état habituel, tel qu'il est conservé dans la mémoire, bien que, même sous ce rapport, l'image de la Trinité se trouve aussi en quelque sorte dans notre ame, comme il est dit au même endroit. On voit par là que la mémoire, l'intelligence et la volonté ne sont pas seulement trois puissances, ainsi que le prétend le livre des *Sentences*.

4° On pourroit répondre à cette objection par ces paroles de saint Augustin : « L'ame se souvient toujours d'elle-même, se connoît et s'aime toujours elle-même. » Ce que quelques-uns entendent comme si l'ame étoit une connoissance actuelle et un amour actuel d'elle-même. Mais cette interprétation est repoussée par la suite du texte : « L'ame ne se discerne pas toujours par une pensée actuelle des choses qui ne sont pas ce qu'elle est. » D'où il résulte clairement que l'ame se connoît et s'aime toujours, non d'une manière actuelle, mais d'une manière habituelle. On pourroit dire néanmoins que par la perception de son acte, l'ame se connoît elle-même toutes les fois qu'elle connoît quelque chose. Mais comme elle n'est pas toujours intelligente en acte, ainsi, par exemple, pendant le sommeil, il faut dire que les actes, quoique ne subsistant pas par eux-mêmes, subsistent alors dans leurs principes, c'est-à-dire dans les puissances et les habitudes. Ce qui fait dire à saint Augustin : « Si l'ame raisonnable a été faite à l'image de Dieu en ce qu'elle peut user de sa raison et de son intellect pour connoître et contempler Dieu, dès le premier moment de son existence elle a porté en elle cette image divine.

---

qua intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quæ ipsam prolem parentemque conjungit. » Ex quo patet quod imaginem divinæ Trinitatis potius ponit in intelligentia et voluntate actuali, quàm secundùm quod sunt in habituali retentione memoriæ; licet etiam quantum ad hoc aliquo modo sit imago Trinitatis in anima, ut ibidem dicitur. Et sic patet quod memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres vires, ut in Sententiis dicitur.

Ad quartum dicendum, quòd aliquis respondere posset per hoc quod Augustinus dicit XIV. *De Trinit.* (cap. 6), quod « mens semper sui meminit, semper se intelligit, et amat. » Quod quidam sic intelligunt, quasi animæ adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed nunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quòd « non semper se cogitat discretam ab his quæ non sunt quod ipsa. » Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter. Quamvis dici possit quòd percipiendo actum suum, seipsam intelligit quandocumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideo oportet dicere quod actus, etsi non semper maneant in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit XIV. *De Trinit.* (cap. 4) : « Si secundùm hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quòd uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse cœpit, fuit in ea Dei imago. »

ARTICLE VIII.

L'image de la divine Trinité n'est-elle dans l'ame que par rapport à son objet, qui est Dieu?

Il paroît que ce n'est pas seulement par rapport à son objet, qui est Dieu, que l'image de la divine Trinité se trouve dans notre ame. 1° L'image de la Trinité se trouve dans notre ame, comme nous l'avons dit, en ce que le Verbe procède, en nous, de l'être qui parle, et en ce que l'amour procède de l'un et de l'autre. Mais cela se produit en nous touchant un objet quelconque. Donc à l'égard de tout objet, l'image de la Trinité se trouve dans notre ame.

2° Saint Augustin dit, *De Trin.*, XII, 4 : « Quand nous cherchons la Trinité dans notre ame, c'est dans notre ame tout entière que nous la cherchons, et nous ne séparons pas l'action de la raison dans les choses temporelles de la contemplation des choses éternelles. » Donc l'image de la Trinité se trouve dans notre ame à l'égard même des objets temporels.

3° La connoissance et l'amour de Dieu n'existent en nous que par un don de la grâce. Si c'est donc par la mémoire, l'intelligence et la volonté ou l'amour de Dieu que nous voyons dans notre ame l'image de la Trinité, cette image existe dans l'homme non selon la nature, mais selon la grâce. Ce n'est donc pas une chose commune à tous les hommes.

4° Les saints, dans la patrie, sont éminemment conformes à l'image de Dieu, par la vision de la gloire ; ce qui fait dire à l'Apôtre, II *Corinth.*, III, 18 : « Nous sommes transformés dans la même image en montant de clarté en clarté. » Or les choses temporelles sont connues par la vision de

---

ARTICULUS VIII.

Utrùm imago divinæ Trinitatis sit in anima solum per comparationem ad objectum, quod est Deus.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd imago divinæ Trinitatis sit in anima, non solùm per comparationem ad objectum, quod est Deus. Imago enim divinæ Trinitatis invenitur in anima, sicut dictum est (art. 7), secundùm quod verbum in nobis procedit à dicente, et amor ab utroque. Sed hoc invenitur in nobis secundùm quodcumque objectum. Ergo secundùm quodcumque objectum invenitur in mente nostra imago divinæ Trinitatis.

2. Præterea, Augustinus dicit in XII. *De Trinit.* (cap. 4), quòd « cùm quærimus in anima Trinitatem, in tota quærimus, et non separantes actionem rationalem in temporalibus à contemplatione æternorum. Ergo etiam secundùm temporalia objecta invenitur imago Trinitatis in anima.

3. Præterea, quod Deum intelligamus et amemus, convenit nobis secundùm gratiæ donum. Si igitur secundùm memoriam, intelligentiam et voluntatem, seu dilectionem Dei attendatur imago Trinitatis in anima, non erit imago Dei in homine secundùm naturam, sed secundùm gratiam. Et sic non erit omnibus communis.

4. Præterea, sancti qui sunt in patria, maximè conformantur imagini Dei secundùm gloriæ visionem ; unde dicitur II. *Cor.*, III : « In eamdem imaginem transformamur à claritate in claritatem. » Sed secundùm visionem gloriæ temporalia cognoscuntur. Ergo etiam per compara-

(1) De his etiam 1, *Sent.*, dist. 3, qu. 4, art. 4; et qu. 14, art. 4; et qu. 10, de verit., art. 7.

la gloire. Donc l'image de Dieu se manifeste en nous par rapport aux objets temporels.

Mais saint Augustin dit au contraire, *De Trin.*, XIV, 12 : « L'image de Dieu est dans notre ame, non parce qu'elle se souvient d'elle-même, s'aime et se connoît, mais bien parce que sa mémoire, son intelligence et son amour peuvent avoir pour objet le Dieu qui l'a formée. » Donc l'image de Dieu est encore beaucoup moins dans l'ame, par rapport aux objets différents d'elle-même.

(Conclusion. — L'ame raisonnable est faite à l'image de Dieu et de la sainte Trinité, en tant qu'elle se porte ou doit naturellement se porter vers Dieu par la connoissance et l'amour.)

Nous avons déjà dit que l'image emporte l'idée d'une ressemblance qui, d'une certaine façon, va jusqu'à la représentation de l'espèce. Il faut donc que l'image de la Trinité soit considérée dans l'ame en tant que celle-ci représente les personnes divines sous le rapport même de l'espèce, autant que cela est possible à la créature. Or les personnes divines se distinguent entre elles, comme nous l'avons également dit, en ce que le Verbe procède de Celui qui le prononce, et l'Amour, de l'un et de l'autre. Le Verbe nait de Dieu par la connoissance que Dieu a de lui-même, et l'amour procède de Dieu, parce que Dieu s'aime lui-même. Mais il est évident que la diversité des objets fait la diversité spécifique de la connoissance et de l'amour ; car, dans le cœur de l'homme, le Verbe conçu ou l'idée qu'il se forme d'une pierre ou d'un cheval n'est pas spécifiquement la même chose que l'amour. Donc l'image divine, dans l'homme, se prend et du Verbe conçu touchant la notion de Dieu, et de l'amour qui en dérive. Et dès lors l'image de Dieu doit être considérée dans l'ame, en tant que celle-ci se porte ou doit naturellement se porter vers Dieu. Or l'ame peut se porter

---

tionem ad temporalia, Dei imago attenditur in nobis.

Sed contra est, quod dicit Augustinus XIV. *De Trinit.*, quòd « non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit, et diligit, et intelligit se ; sed quia potest etiam meminisse, intelligere et amare Deum à quo facta est. » Multò igitur minus secundùm alia objecta attenditur imago Dei in mente.

(Conclusio. — Anima rationalis est ad imaginem Dei et Divinæ Trinitatis secundùm quod fertur, vel nata est ferri in Deum notitia et amore.)

Respondeo dicendum, quòd (sicut supra dictum est, a. 2 et 7), imago importat similitudinem utcumque pertingentem ad speciei repræsentationem. Unde oportet quòd imago divinæ Trinitatis attendatur in anima, secundùm aliquid quod repræsentat divinas personas repræsentatione speciei (1), sicut est possibile creaturæ. Distinguuntur autem divinæ personæ, ut dictum est (art. 7), secundùm processionem Verbi à dicente, et Amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundùm notitiam sui ipsius, et amor procedit à Deo secundùm quod seipsum amat. Manifestum est autem quòd diversitas objectorum diversificat speciem verbi et amoris; non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo, nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundùm verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum. Et sic imago Dei attenditur in anima secundùm quod fertur, vel nata est ferri in

(1) Non proprio et stricto sensu, sed latiori significatione ; prout species id importat quod ad constitutionem alicujus rei specialiùs et propiùs pertinet, quasi eam distinguens ab altera et specificans.

vers un objet de deux manières : ou bien directement et immédiatement, ou bien d'une manière indirecte et médiate ; et ceci, par exemple, lorsque voyant l'image d'un homme dans un miroir, on est dit se porter vers cet homme même. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans l'ouvrage si fréquemment cité : « Quand nous considérons notre ame comme se souvenant d'elle-même, se connoissant et s'aimant elle-même, nous y voyons déjà la Trinité ; ce n'est pas encore là Dieu même sans doute, mais c'est l'image de Dieu. » Cela n'est pas dit néanmoins en tant que l'ame se porte absolument vers elle-même, mais bien parce qu'elle peut de la sorte se porter ultérieurement vers Dieu, comme le dit plus haut saint Augustin lui-même.

Je réponds aux arguments : 1° Pour avoir une idée juste de l'image, il ne faut pas seulement considérer qu'une chose procède d'une autre, il faut encore connoître les deux termes de cette procession, à savoir le Verbe de Dieu procédant de la connoissance de Dieu.

2° Il est vrai que dans notre ame tout entière se trouve une sorte de trinité ; mais ce n'est pas qu'à l'action concernant les choses temporelles et à la contemplation des choses éternelles, il faille ajouter une troisième opération pour compléter ainsi la Trinité. Il faut dire cependant que si dans cette partie de la raison qui ressort des choses temporelles, on peut voir une sorte de trinité, on ne peut pas y trouver l'image de Dieu, ainsi que nous aurons à l'expliquer plus tard. La connoissance, en effet, des choses de cette nature est adventice dans notre ame ; et les habitudes mêmes qui nous disposent à la connoissance de ces choses temporelles, ne sont pas toujours présentes à notre ame ; tantôt elles y sont réellement présentes, et tantôt elles n'y sont plus que par la mémoire, alors même qu'elles auront commencé d'être en nous. Ainsi, par exemple, la foi vient en nous et y demeure durant le temps de la vie présente, tandis que dans la vie future, nous n'aurons plus que la mémoire de la foi.

Deum. Fertur autem in aliquid mens dupliciter. Uno modo directè et immediatè. Alio modo indirectè et mediatè ; sicut cùm aliquis videndo imaginem hominis in speculo dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideo Augustinus dicit in XIV. *De Trinit.* (cap. 8), quòd « mens meminit sui, intelligit se, et diligit se. Hoc si cernimus, cernimus Trinitatem ; nondum quidem Deum, sed jam imaginem Dei. » Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolutè, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum, ut patet per auctoritatem suprà inductam (argum. : Sed contra).

Ad primum ergo dicendum, quòd ad rationem imaginis non solum oportet attendere quòd aliquid procedat ab aliquo, sed etiam quid à quo procedat, scilicet quod verbum Dei procedit à notitia de Deo.

Ad secundum dicendum, quòd in tota quidem anima invenitur aliqua trinitas, non quidem ita quod præter actionem temporalium et contemplationem æternorum, quæratur aliquod tertium quo Trinitas impleatur, prout ibidem subditur. Sed in illa parte rationis quæ derivatur à parte temporalium, etsi Trinitas inveniri possit, non tamen imago Dei potest inveniri, ut postea dicetur ; quia hujusmodi temporalium notitia adventitia est animæ ; et habitus etiam ipsi quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt, sed quandoque quidem præsentialiter adsunt quandoque autem secundùm memoriam tantum, etiam postquam adesse incipiunt. Sicut patet de fide quæ temporaliter nobis advenit in præsenti ; in statu autem futuræ beatitudinis jam non erit fides, sed memoria fidei.

3° Sans doute, la mémoire, la connoissance et l'amour de Dieu n'existent en nous que par un don de la grace ; il peut néanmoins exister une connoissance et une dilection naturelles, comme nous l'avons admis plus haut. Et cela même est conforme à la nature, que l'ame puisse user de sa raison pour arriver à la connoissance de Dieu, puisque l'image de Dieu demeure toujours en nous, d'après ce que nous avons dit, soit que cette image se trouve oblitérée et presque anéantie, comme cela a lieu dans les hommes privés de l'usage de la raison, soit qu'elle se trouve obscurcie et défigurée, comme il arrive chez les pécheurs, soit qu'elle brille de son éclat et de sa beauté, comme chez les justes ; c'est ce que dit saint Augustin dans l'ouvrage cité.

4° Dans la vision de la gloire, les choses temporelles seront vues en Dieu même. La vue donc de ces mêmes objets temporels devra concourir à l'image de Dieu. Et voilà ce qu'entend saint Augustin, lorsqu'il dit : « Dans cette nature divine à laquelle l'ame sera heureusement unie, nous verrons tout ce qu'il nous sera donné de voir. » Car dans le Verbe incréé se trouvent les raisons primordiales de toutes les créatures.

ARTICLE IX.

La ressemblance est-elle avec raison distinguée de l'image?

Il paroît que la ressemblance n'est pas avec raison distinguée de l'image. 1° Le genre n'est pas avec raison distingué de l'espèce. Or la ressemblance est par rapport à l'image comme le genre par rapport à l'espèce ; car « là où est l'image, là est nécessairement la ressemblance, mais non réciproquement, » comme s'exprime saint Augustin, *Quæst.*, LXXXIII. Donc la ressemblance ne sauroit être avec raison distinguée de l'image.

2° A l'essence de l'image appartient, non-seulement la représentation

---

Ad tertium dicendum, quòd memoria, Dei cognitio et dilectio non est nisi per gratiam. Est tamen aliqua cognitio et dilectio naturalis, ut suprà habitum est (art. 4). Et hoc etiam ipsum naturale est, quod mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundùm quod imaginem Dei semper diximus permanere in mente ; sive hæc imago Dei ita sit obsoleta ut penè nulla sit, ut in his qui non habent usum rationis, sive sit obscura atque deformis, ut in peccatoribus, sive sit clara et pulchra, ut in justis, sicut Augustinus dicit XIV. *De Trinit.*

Ad quartum dicendum, quòd secundùm visionem gloriæ temporalia videbuntur in ipso Deo. Et ideo hujusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit. Et hoc est quod Augustinus dicit XIV. *De Trinit.* (cap. 14), quod « in illa natura cui mens feliciter adhærebit, immutabile videbit omne quod videbit. » Nam et in ipso Verbo increato sunt rationes omnium creaturarum.

ARTICULUS IX.

Utrùm similitudo ab imagine convenienter distinguatur.

Ad nonum sic proceditur (1). Videtur quòd similitudo ab imagine non convenienter distinguatur. Genus enim non convenienter distinguitur à specie. Sed similitudo comparatur ad imaginem, ut genus ad speciem ; quia « ubi est imago ibi est continuò similitudo ; sed non convertitur, » ut dicitur in lib. LXXXIII, *quæst.* (qu. 73, ut jam sup.). Ergo inconvenienter similitudo ab imagine distinguitur.

2. Præterea, ratio imaginis attenditur, non solum per repræsentationem divinarum perso-

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 28, qu. 2, art. 1 ; et *Sent.*, dist. 16, qu. 1, art. 4 ; et *Contra Gent.*, lib I, cap. 11.

des personnes divines, mais encore la représentation de l'essence divine, et dans cette dernière représentation sont comprises l'immortalité et l'indivisibilité. Donc il n'est pas juste de dire que la ressemblance se trouve dans l'essence qui est immortelle et indivisible, et que l'image est dans les autres parties de l'être.

3° L'image de Dieu, dans l'homme, est triple ; elle existe par la nature, la grace et la gloire, comme nous l'avons établi plus haut. Or l'innocence et la justice dépendent de la grace. Il n'est donc pas rationnel de dire que l'image se manifeste par la mémoire, l'intelligence et l'amour, et que la ressemblance existe par la justice et l'innocence.

4° La connoissance de la vérité est du ressort de l'intelligence, et l'amour de la vertu appartient à la volonté : deux choses qui font partie de l'image. C'est donc à tort qu'on attribueroit l'image à la connoissance de la vérité, et la ressemblance à l'amour de la vertu.

Mais saint Augustin dit au contraire, *Quæst.*, LXXXIII : « Il en est qui pensent que l'Ecriture n'a pas inutilement employé cette double expression, *à son image et ressemblance ;* car s'il n'y avoit qu'une seule chose exprimée, un seul mot auroit suffi. »

(Conclusion. — La ressemblance est distinguée de l'image, et comme antécédent, en tant qu'elle dispose à l'image et présente un sens plus général, et comme complément, en tant qu'elle marque un certain degré d'expression dans l'image.)

La ressemblance est une sorte d'unité ; car « c'est l'unité de qualité qui cause la ressemblance, » comme le dit le Philosophe, *Metaph.*, V. Or l'unité étant au nombre des notions transcendantales, est à la fois commune à tous les êtres et applicable à chaque être en particulier, comme le *bon* et le *vrai*. Elle peut, par conséquent, de la même manière que le *bon*, être considérée par rapport à une chose particulière comme un antécédent

---

narum, sed etiam secundùm repræsentationem divinæ essentiæ ; ad quam repræsentationem pertinet immortalitas, et indivisibilitas. Non ergo convenienter dicitur quòd similitudo est in essentia, quia est immortalis et indivisibilis, imago autem in aliis.

3. Præterea, imago Dei in homine est triplex, scilicet naturæ, gratiæ, et gloriæ, ut suprà habitum est (art. 4). Sed innocentia et justitia ad gratiam pertinent. Inconvenienter ergo dicitur, quòd imago accipitur secundùm memoriam, intelligentiam et voluntatem, similitudo autem secundùm innocentiam et justitiam.

4. Præterea, cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet ; amor autem virtutis ad voluntatem : quæ sunt duæ partes imaginis. Non ergo convenienter dicitur quòd imago sit in cognitione veritatis, similitudo in dilectione virtutis.

Sed contra est, quòd Augustinus dicit in lib. LXXXIII, *quæst.* (q. 51) : « Sunt qui non frustra intelligunt duo dicta esse » ad imaginem et similitudinem ; « cùm, si una res esset, unum nomen sufficere potuisset. »

(Conclusio. — Distinguitur similitudo ab imagine, et ut præambulum ad ipsam, in quantum est communius quàm imago, et ut subsequens, in quantum significat quamdam imaginis expressionem.)

Respondeo dicendum, quòd similitudo quædam unitas est ; *unum* enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur in V. *Metaphys.* *Unum* autem, cùm sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari, sicut et *bonum* et *verum :* unde sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut præambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius ; ita

ou prédisposition, et comme un complément ou ce qui marque la perfection même de cette chose. C'est ainsi que la ressemblance peut être comparée à l'image. Le *bon*, en effet, est comme un antécédent qui précède et prépare la notion de l'homme, en tant que l'homme est un bien particulier; et de plus, le *bon* est comme un complément de l'homme, en tant qu'un homme est spécialement appelé bon à cause de la perfection de sa vertu. De même, la ressemblance est considérée comme un antécédent ou prédisposition à l'image, en tant qu'elle est une chose plus générale que l'image, ainsi que nous l'avons dit plus haut; elle est, de plus, considérée comme un complément de l'image, en tant qu'elle en marque la perfection. Nous disons, en effet, que l'image d'un homme a plus ou moins de ressemblance avec celui qu'elle représente, suivant qu'elle le représente d'une manière parfaite ou imparfaite. Ainsi donc la ressemblance peut être distinguée de l'image de deux manières : en premier lieu, comme étant une prédisposition à l'image et une chose plus générale ; et dans ce sens la ressemblance s'applique à des choses plus générales ou plus communes que ne le sont les propriétés de la nature intellectuelle, auxquelles s'applique proprement la notion de l'image; ce qui fait dire à saint Augustin : « L'esprit (par où il faut entendre l'ame intellective) a été fait à l'image de Dieu, comme nul ne sauroit en douter. » Sous les autres rapports, c'est-à-dire quant aux parties inférieures de l'ame et même quant au corps, l'homme a été fait seulement à la ressemblance de Dieu, selon l'opinion de quelques auteurs. C'est conformément à cette opinion que saint Augustin, *De quantitate animæ*, dit que la ressemblance de Dieu se trouve, dans notre ame, considérée comme un être incorruptible; car le *corruptible* et l'*incorruptible* expriment des différences qui s'appliquent à l'être d'une manière générale. La ressemblance peut, en second lieu, être conçue comme marquant le degré d'expression et de perfection de l'image. C'est dans ce sens que saint Jean Damascène dit, *De fide orth.*, II, 12 : « Ce qui a rapport

---

etiam est de comparatione similitudinis ad imaginem. Est enim *bonum* præambulum ad hominem, secundùm quòd homo est quoddam particulare bonum; et rursus *bonum* subsequitur ad hominem, in quantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum propter perfectionem virtutis. Et similiter, similitudo consideratur ut præambulum ad imaginem, in quantum est communius quàm imago, ut supra dictum est (art. 1). Consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, in quantum significat quamdam imaginis perfectionem. Dicimus enim imaginem alicujus esse similem vel non similem ei cujus est imago, in quantum perfectè vel imperfectè repræsentat ipsum. Sic ergo similitudo potest ab imagine distingui dupliciter : uno modo prout est præambula ad ipsam, et in pluribus existens ; et sic similitudo attenditur secundùm ea quæ sunt communiora proprietatibus naturæ intellectualis, secundùm quas propriè attenditur imago. Et secundùm hoc dicitur in lib. LXXXIII, *quæst.*, quòd « spiritus (id est, mens) ad imaginem Dei nullo dubitante factus est. » Cætera autem hominis (scilicet quæ pertinent ad inferioris partes animæ, vel etiam ad ipsum corpus ad similitudinem facta esse aliqui volunt. Secundùm hoc etiam in lib. *De quantitate animæ* dicitur quòd similitudo Dei attenditur in anima, in quantum est incorruptibilis; nam *corruptibile* et *incorruptibile* sunt differentiæ entis communis. Alio modo potest considerari similitudo secundùm quòd significat imaginis expressionem et perfectionem. Et secundùm hoc Damascenus dicit (lib. 2. *De fide orthod.*, cap. 12), quòd « id quod est secundùm imaginem, intellectuale significat, et arbitrio libe-

à l'image signifie la partie intellectuelle de notre être, celle qui est capable de libre arbitre et de spontanéité ; ce qui a rapport à la ressemblance s'entend de la ressemblance de vertu, autant qu'elle est possible à l'homme. » C'est ce qu'il faut entendre aussi quand on dit que la ressemblance se rattache à l'amour de la vertu ; car il n'y a pas de vertu sans cet amour.

Je réponds aux arguments : 1° La ressemblance n'est pas distinguée de l'image dans sa notion générale de ressemblance ; car, ainsi comprise, elle rentre dans l'essence de l'image ; elle en est distinguée, ou bien parce que la ressemblance est moins parfaite que l'image, ou bien même parce qu'elle perfectionne l'image.

2° A l'image appartient l'essence de l'ame, en tant qu'elle représente l'essence divine par les propriétés de sa nature intellectuelle ; mais non par les qualités de son être en général, telles que la simplicité et l'indissolubilité.

3° Certaines vertus naturelles sont inhérentes à l'ame, au moins quant à leur germe ; et dans ces vertus on peut voir une ressemblance naturelle. On pourroit dire encore qu'il ne répugne nullement qu'une même chose soit image dans un sens, ressemblance dans un autre.

4° L'amour du Verbe, c'est-à-dire la connoissance aimée, est du ressort de l'image ; mais l'amour de la vertu appartient à la ressemblance, comme la vertu elle-même.

---

rum, et per se potestativum ; quod autem secundùm similitudinem, virtutis (secundùm quòd homini possibile est) habere similitudinem. » Et ad idem refertur quòd similitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere ; non enim est virtus sine dilectione virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quòd similitudo non distinguitur ab imagine secundùm communem rationem similitudinis (sic enim includitur in ratione ipsius imaginis) ; sed secundùm quòd aliqua similitudo deficit à ratione imaginis, vel etiam est imaginis perfectiva.

Ad secundùm dicendum, quòd essentia animæ pertinet ad imaginem, prout repræsentat divinam essentiam, secundùm ea quæ sunt propria intellectualis naturæ ; non autem secundùm conditiones consequentes ens in communi, ut est esse simplicem et indissolubilem.

Ad tertium dicendum, quòd etiam virtutes quædam naturaliter insunt animæ, ad minus secundùm quædam earum semina ; et secundùm has posset attendi similitudo naturalis. Quamvis non sit inconvèniens, ut id quod secundùm assignationem unam dicitur *imago*, secundùm aliam dicatur *similitudo*.

Ad quartum dicendum, quòd dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis ; sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem, sicut et virtus.

QUESTION XCIV.

De l'état et de la condition du premier homme par rapport à l'intellect.

Nous avons à considérer l'état ou la condition du premier homme, d'abord quant à l'ame, puis quant au corps. Le premier objet nous offre deux choses à étudier : la condition de l'homme par rapport à l'intellect, et cette même condition par rapport à la volonté (1).

Sur la première de ces deux choses encore, il y a quatre questions à se poser : 1° Le premier homme a-t-il vu Dieu dans son essence ? 2° A-t-il pu voir les substances séparées, c'est-à-dire les anges ? 3° A-t-il eu la science de toutes choses ? 4° A-t-il pu se tromper ou être trompé ?

ARTICLE I.

Le premier homme a-t-il vu Dieu dans son essence ?

Il paroît que le premier homme a vu Dieu dans son essence. 1° La béatitude de l'homme consiste dans la vision de l'essence divine. Or le premier homme, selon les expressions de saint Damascène, II, 11, « placé dans le paradis, jouissoit d'une vie heureuse et comblée de tous les biens. » Saint Augustin dit également, *De Civit. Dei*, XIV, 10 : « Si les hommes

(1) Après avoir étudié l'homme dans sa création, soit par rapport à l'ame, soit par rapport au corps, notre saint va donc l'étudier, sous ce double rapport, dans son état primitif, c'est-à-dire, dans cet état d'innocence d'où il est déchu. Il n'est peut-être pas de question possible à ce sujet, que le grand théologien ne se soit posée. Et malgré ce que le lecteur connoît déjà de la hardiesse de ses plans, de la pénétration de sa pensée, de l'inflexible rigueur de sa méthode, nous osons dire qu'il sera plus d'une fois surpris, dans le cours de cette étude, par le seul énoncé des thèses, par la nature des questions soulevées. Mais nous ajoutons sans crainte que cet étonnement sera surpassé par l'admiration où jettent un esprit attentif les solutions et les preuves données par saint Thomas.

QUÆSTIO XCIV.

De statu et conditione primi hominis quantum ad intellectum, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de statu, vel conditione primi hominis. Et primò quantum ad animam. Secundò, quantum ad corpus.

Circa primum consideranda sunt duo. 1° De conditione hominis quantum ad intellectum; 2° De conditione hominis quantum ad voluntatem.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm primus homo viderit Deum per essentiam. 2° Utrùm videre potuerit substantias separatas, id est, angelos. 3° Utrùm habuerit omnium scientiam. 4° Utrùm potuerit errare, vel decipi.

ARTICULUS I.

Utrùm primus homo Deum per essentiam viderit.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd primus homo per essentiam Deum viderit. Beatitudo enim hominis in visione Divinæ essentiæ consistit. Sed primus homo « in paradiso conversans beatam et omnium divitem habuit vitam, » ut Damascenus dicit in II. lib. (cap. 11), et Augustinus dicit in XIV. *De Civit. Dei* (cap. 10). « Si homines habebant affectus suos,

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 5, art. 1 et 2; et II, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 1; et qu. 8, de verit., art. 1 et art. 4.

avoient alors la manière de sentir que nous avons maintenant, combien devoient-ils être heureux dans ce séjour d'une béatitude inénarrable, je veux dire le paradis ! » Donc le premier homme, dans le paradis, a vu Dieu dans son essence.

2° Saint Augustin dit encore au même endroit : « Le premier homme possédoit sans exception tout ce qu'une volonté droite peut acquérir. » Or une volonté droite ne sauroit rien acquérir de meilleur que la vision de l'essence divine. Donc l'homme voyoit Dieu dans son essence.

3° Voir Dieu dans son essence, c'est le voir sans intermédiaire et sans énigme. Or l'homme, dans l'état d'innocence, a vu Dieu sans intermédiaire, comme le dit le Maître des *Sentences*, I, 4. Il le voyoit également sans énigme, car « toute énigme emporte obscurité, » selon la parole de saint Augustin, *De Trin.*, XV, 9 ; et l'obscurité a été produite par le péché. Donc l'homme, en l'état primitif, a vu Dieu dans son essence.

Mais le contraire est fondé sur ces paroles de l'Apôtre, I *Corinth.*, XV, 46 : « Ce n'est pas l'être spirituel qui précède, c'est l'être animal. » Or rien n'est plus spirituel que de voir Dieu dans son essence. Donc le premier homme, dans l'état primitif de cette vie terrestre, n'a pas vu Dieu dans son essence.

(Conclusion. — Quoique le premier homme, dans l'état d'innocence, ait connu Dieu d'une manière bien plus élevée que nous ne le connoissons, il n'a pas vu Dieu dans son essence, puisqu'il a péché.)

Le premier homme n'a pas vu Dieu dans son essence, selon les conditions ordinaires de la vie présente ; il n'a pu le voir ainsi que dans l'extase, quand Dieu, par exemple, « envoya à Adam un sommeil mystérieux, » *Genèse*, II, 21. Et la raison en est que, la divine essence étant la béatitude même, l'intellect de celui qui voit la divine essence est par rapport à Dieu comme tout homme est par rapport à la béatitude. Or il est manifeste

---

quales nunc habemus, quomodo erant beati in illo inenarrabilis beatitudinis loco, id est, paradiso ? » Ergo primus homo in paradiso vidit Deum per essentiam.

2. Præterea, Augustinus dicit XIV. *De Civit. Dei* (cap. 10, quòd « primo homini non aberat quicquam quod bona voluntas adipisceretur. » Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest, quam divinæ essentiæ visionem. Ergo homo per essentiam Deum videbat.

3. Præterea, visio Dei per essentiam est, qua videtur Deus sine medio et sine ænigmate. Sed homo in statu innocentiæ vidit Deum sine medio, ut Magister dicit in I. dist. 4, lib. *Sentent.* Vidit etiam sine ænigmate, quia « ænigma obscuritatem importat, » ut Augustinus dicit XV. *De Trinit.* (cap. 9). Obscuritas autem introducta est per peccatum. Ergo homo in primo statu vidit Deum per essentiam.

Sed contra est, quod Apostolus dicit I. *ad Cor.*, XV, quòd « non prius quod spirituale est, sed quod animale. » Sed maximè spirituale est videre Deum per essentiam. Ergo primus homo, in primo statu animalis vitæ, Deum per essentiam non vidit.

(Conclusio. — Quamvis primus homo in statu innocentiæ altiori quodam cognitione Deum cognoverit quàm nos cognoscimus, non tamen Deum per essentiam vidit, cùm peccaverit.)

Respondeo dicendum, quòd primus homo Deum per essentiam non vidit secundùm communem statum illius vitæ ; nisi fortè dicatur quod viderit eum in raptu ; quando « Deus immisit soporem in Adam, » ut dicitur *Gen.*, II. Et hujus ratio est, quia cùm divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifes-

qu'aucun homme ne peut se détourner de la béatitude par sa volonté ; car naturellement et nécessairement l'homme veut la béatitude et fuit le malheur. Donc aucun homme voyant Dieu dans son essence, ne peut volontairement se détourner de Dieu, ce qui est pécher. Et voilà pourquoi tous ceux qui voient Dieu dans son essence sont tellement affermis dans l'amour de Dieu qu'ils ne peuvent jamais pécher. Par conséquent, Adam ayant péché, il est manifeste qu'il ne voyoit pas Dieu dans son essence. Il le connoissoit toutefois d'une manière bien plus élevée que nous ne pouvons maintenant le connoître ; et de la sorte la connoissance qu'il en avoit étoit comme un terme moyen entre celle que nous avons dans notre état actuel et celle que nous en aurons dans la patrie, où Dieu est réellement vu dans son essence. Et pour mettre cette vérité dans tout son jour, il faut remarquer que voir Dieu dans son essence et voir Dieu dans la créature sont deux choses opposées. Mais plus une créature est élevée et semblable à Dieu, et plus Dieu est vu clairement dans cette créature. Ainsi un homme est vu d'une manière plus parfaite dans le miroir qui reproduit son image avec plus de vérité. D'où il résulte clairement que Dieu est vu d'une manière bien plus éminente dans les effets intelligibles que dans les effets sensibles et corporels. Mais l'homme ne peut pas, dans la vie présente, posséder une libre et pleine connoissance des effets intelligibles ; son attention est distraite, et son activité partagée ou même absorbée par les choses sensibles. Comme il est dit cependant dans un passage déjà cité de l'Ecriture, que « Dieu a fait l'homme droit, » et comme la rectitude de l'homme, dans son institution primitive et divine, consistoit en ce que la partie inférieure de son être fût soumise à la partie supérieure, et en ce que celle-ci ne fût pas empêchée par celle-là, le premier homme ne trouvoit pas dans les choses extérieures un obstacle à la contemplation pure et ferme des effets intelligibles, qu'il percevoit par une irradiation de la première

---

tum est autem quòd nullus homo potest per voluntatem à beatitudine averti ; naturaliter enim et ex necessitate homo vult beatitudinem, et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam, potest voluntate averti à Deo, quod est peccare. Et propter hoc omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur quod in æternum peccare non possunt. Cùm ergo Adam peccaverit, manifestum est quòd Deum per essentiam non videbat. Cognoscebat tamen Deum quadam altiori cognitione quàm nos nunc cognoscamus. Et sic quodammodo ejus cognitio media erat inter cognitionem præsentis status, et cognitionem patriæ, qua Deus per essentiam videtur. Ad cujus evidentiam considerandum est quod visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quantò autem aliqua creatura est altior et Deo similior, tantò per eam Deus clariùs videtur ; sicut homo perfectiùs videtur per speculum in quo expressius imago ejus resultat. Et sic patet, quòd multo eminentius videtur Deus per intelligibiles effectus, quàm per sensibiles et corporeos. A consideratione autem plena et lucida intelligibilium effectuum impeditur homo in statu præsenti, per hoc quod distrahitur à sensibilibus, et circa ea occupatur. Sed sicut dicitur *Eccl.*, VII : « Deus fecit hominem rectum (1). » Hæc autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediebatur per res exteriores à clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex

(1) Pro corporis rectitudine jam superiùs allatum est minùs directo sensu, qu. 91, art. 3 ad argum. *Sed contra* ; sed ad animæ rectitudinem pertinere ex Patribus clarè videtur.

vérité, soit d'une manière naturelle, soit d'une manière gratuite. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, XI, 33 : « Sans doute Dieu parloit à nos premiers parents avant leur chute, comme il parle avec les anges, en illuminant leurs ames par les rayons de son incommunicable vérité, mais avec une effusion moins grande que celle dont la nature angélique est capable. » Ainsi donc, par les effets intelligibles, ils connoissoient Dieu plus clairement que nous ne pouvons maintenant le connoître.

Je réponds aux arguments : 1° L'homme, dans le paradis, ne possédoit pas cette béatitude parfaite à laquelle il devoit être transféré plus tard et qui consiste dans la vision de l'essence divine. Il possédoit néanmoins une vie heureuse dans une certaine mesure, selon la pensée de saint Augustin, en tant qu'il avoit le complément et la perfection de sa nature.

2° Une volonté droite est une volonté soumise à l'ordre. Or la volonté du premier homme n'eût pas été soumise à l'ordre, si dans l'état de mérite elle eût voulu ce qui ne lui étoit promis que pour l'état de récompense.

3° Il y a deux sortes de moyens : le moyen qui se voit en même temps que l'objet qu'il doit montrer ; ainsi l'homme est vu dans le miroir, et le miroir se voit en même temps que l'homme ; puis le moyen qui nous conduit à la connoissance d'une chose inconnue ; ainsi le moyen terme dans une démonstration. Dieu étoit vu sans ce dernier moyen, il ne l'étoit pas sans le premier. Il n'étoit pas en effet nécessaire au premier homme, comme à nous, de remonter à la connoissance de Dieu par une démonstration basée sur quelque phénomène ; il connoissoit Dieu immédiatement dans les phénomènes, surtout intelligibles, de la manière qui convenoit à son état. On doit aussi remarquer que l'obscurité renfermée dans le mot énigme peut être entendue de deux manières : d'abord en ce sens que toute

---

irradiatione primæ veritatis percipiebat, sive naturali cognitione, sive gratuita. Unde dicit Augustinus in XI. *Super Gen. ad lit.*, XXXIII, quòd « fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum angelis loquitur ; ipsâ incommutabili veritate illustrans mentes eorum, etsi non tanta participatione divinæ essentiæ quantam capiunt angeli. » Sic igitur per hujusmodi intelligibiles effectus Dei, Deum clarius cognoscebat quàm modò cognoscamus.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo in paradiso beatus fuit non illa perfecta beatitudine in quam transferendus erat, quæ in divinæ essentiæ visione consistit. Habebat tamen beatam vitam secundùm quemdam modum, ut Augustinus dicit XI. *Super Gen. ad lit.* (cap. 18), in quantum habebat integritatem et perfectionem quamdam naturalem.

Ad secundum dicendum, quòd bona voluntas est ordinata voluntas ; non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset quod ei promittebatur pro præmio.

Ad tertium dicendum, quòd duplex est medium. Quoddam, in quo simul videtur quod per medium videri dicitur, sicut cùm homo videtur per speculum, et simul videtur cùm ipso speculo. Aliud medium est, per cujus notitiam in aliquid ignotum devenimus, sicut est medium demonstrationis. Et sine tali medio Deus videbatur, non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectu, sicut nobis est necessarium ; sed simul in effectibus, præcipuè intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat. Similiter etiam est considerandum quod obscuritas quæ importatur in nomine ænigmatis, dupliciter potest

créature est un être obscur, en comparaison de l'immense clarté de Dieu; et, sous ce rapport, Adam voyoit réellement Dieu en énigme, puisqu'il le voyoit au moyen de l'effet ou phénomène créé. On peut encore entendre par là l'obscurité qui est la conséquence du péché, en tant que la pensée de l'homme est détournée des choses intelligibles par la préoccupation des choses sensibles; et, dans ce sens, Adam ne voyoit pas Dieu en énigme.

ARTICLE II.

Adam, dans l'état d'innocence, a-t-il vu les anges par leur essence?

Il paroît qu'Adam, dans l'état d'innocence, a vu les anges par leur essence. 1° Saint Grégoire dit, *Dialog.*, IV, 1 : « L'homme, dans le paradis, avoit le bonheur de converser avec Dieu, il se mêloit aux purs esprits angéliques par la pureté de son cœur et la hauteur de sa vision. »

2° L'ame, dans son état présent, ne peut s'élever à la connoissance des substances séparées, parce qu'elle est unie à un corps corruptible, par lequel elle est appesantie, comme il est dit, *Sap.*, IX. De là vient que l'ame séparée du corps peut voir les substances séparées, ainsi que nous l'avons démontré plus haut. Or l'ame du premier homme n'étoit pas appesantie par le corps, puisque ce corps étoit incorruptible. Donc elle pouvoit voir les substances séparées.

3° Une substance séparée en connoît une autre, puisqu'elle se connoît elle-même, comme il est dit, *De Causis*. Mais l'ame du premier homme se connoissoit elle-même. Donc elle connoissoit les substances séparées.

---

accipi. Uno modo, secundùm quod quælibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem divinæ claritatis; et sic Adam videbat Deum in ænigmate, quia videbat Deum per effectum creatum. Alio modo potest accipi obscuritas quæ consecuta est ex peccato, prout scilicet impeditur homo à consideratione intelligibilium per sensibilium occupationem; et secundùm hoc non vidit Deum in ænigmate.

ARTICULUS II.

Utrùm Adam in statu innocentiæ angelos per essentiam viderit.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Adam in statu innocentiæ angelos per essentiam viderit. Dicit enim Gregorius in IV. *Dialog.* (cap. 1) : « In paradiso quippe assueverat homo verbo Dei perfrui, bonorum angelorum spiritibus, cordis munditia et celsitudine visionis, interesse. »

2. Præterea, anima in statu præsenti, impeditur à cognitione substantiarum separatarum ex hoc quod est unita corpori corruptibili, quod aggravat animam, ut dicitur *Sap.*, IX. Unde et anima separata substantias separatas videre potest, ut suprà dictum est (qu. 89, art. 2). Sed anima primi hominis non aggravabatur à corpore, cùm non esset corruptibile. Ergo poterat videre substantias separatas.

3. Præterea, una substantia separata cognoscit aliam cognoscendo seipsam, ut dicitur in lib. de causis (2). Sed anima primi hominis cognoscebat seipsam. Ergo cognoscebat alias substantias separatas.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 1; et qu. 18, de verit., art. 5.

(2) Sic enim ibi, proposit. 13 : *Omnis intelligentia intelligit essentiam suam : quod est, quia intellectus et intellectum sunt simul. Cùm enim intelligentia est intellectum et intelligens, tunc procul dubio videt essentiam suam. Et quando videt essentiam suam, scit et intelligit per intelligentiam suam. Et quando scit essentiam suam, scit reliquas res quæ sunt sub ea, quoniam sunt ex ea, etc.* Inter Aristotelis opera in pristinis exemplaribus post duodecim libros *Metaphys.*; quamvis editum ab Arabe aliquo, et ex Procli propositionibus concinnatum agnoscat S. Thomas in proœmio Commentarii sui; proindeque nec in moderna Philosophi editione habeatur.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; car l'ame d'Adam étoit de la même nature que nos ames. Or nos ames ne peuvent maintenant connoître les substances séparées. Donc l'ame du premier homme ne le pouvoit pas non plus.

(Conclusion. — Comme l'ame du premier homme, dans l'état d'innocence, étoit destinée, comme elle l'est maintenant, à gouverner et parfaire le corps, comme elle a dû, par conséquent, connoître à l'aide des images, elle n'a pas pu, même dans cet état, connoître les anges par leur essence.)

Touchant l'état où se trouve l'ame de l'homme, on peut établir deux distinctions : la première, suivant les modes divers de son existence naturelle; et, sous ce rapport, on distingue l'état de l'ame séparée et celui de l'ame unie au corps. La seconde distinction s'établit entre l'intégrité et la corruption, le mode d'être naturel demeurant toujours le même; et, sous ce rapport, on distingue l'état d'innocence et l'état de l'homme après le péché. Or l'ame de l'homme, dans l'état d'innocence, étoit destinée, comme elle l'est maintenant, à parfaire et gouverner le corps. Voilà pourquoi il est dit du premier homme qu'il fut « fait en une ame vivante, » ce qui désigne une ame qui donne la vie au corps, une ame animale. Mais cette vie étoit en lui dans toute son intégrité, car le corps étoit alors entièrement soumis à l'ame, et ne lui faisoit nullement obstacle, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Il est manifeste, néanmoins, d'après ce que nous avons dit, que, du moment où l'ame est destinée à gouverner et parfaire le corps, selon les lois de la vie animale, le mode d'intelligence ou de connoissance qui convient à notre ame est celui qui a lieu par l'application de notre esprit aux images. Or ce mode de connoissance indique dans notre ame un certain mouvement, comme le

---

Sed contra, anima Adæ fuit ejusdem naturæ cum animabus nostris. Sed animæ nostræ non possunt nunc intelligere substantias separatas. Ergo nec anima primi hominis.

(Conclusio. — Cùm anima primi hominis in statu innocentiæ fuerit accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem, sicut et nunc, atque ita intelligere debuerit per phantasmata, non potuit in illo statu angelos per essentiam videre.)

Respondeo dicendum, quòd status animæ hominis distingui potest dupliciter : Uno modo secundùm diversum modum naturalis *esse*; et hoc modo distinguitur status animæ separatæ à statu animæ conjunctæ corpori. Alio modo distinguitur status animæ secundùm integritatem et corruptionem, servato eodem modo essendi secundùm naturam; et sic status innocentiæ distinguitur à statu hominis post peccatum. Anima enim hominis in statu innocentiæ erat corpori perficiendo et gubernando accommodata, sicut et nunc. Unde dicitur primus homo factus fuisse « in animam viventem, » id est, corpori vitam dantem, scilicet animalem. Sed hujus vitæ integritatem habebat, in quantum corpus erat totaliter animæ subditum, in nullo ipsam impediens, ut suprà dictum est (art. 1). Manifestum est autem ex præmissis (qu. 84, art. 7), quod ex hoc quod anima est accommodata ad corporis gubernationem et perfectionem (1) secundùm animalem vitam, competit animæ nostræ talis modus intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. Unde et hic modus intelligendi etiam animæ primi hominis competebat. Secundùm autem hunc modum intelligendi, motus quidam invenitur in anima, ut Dionysius dicit IV, cap. *De div. Nomin.* secundùm tres gradus. Quorum primus est, se-

(1) Supple ipsi corpori conferendam, vel ad perficiendum et gubernandum corpus, etc.

dit saint Denis l'Aréopagite; et dans ce mouvement, nous observons trois degrés. Au premier degré, l'ame, par la considération des objets extérieurs, se replie sur elle-même; au second, l'ame monte jusqu'à s'unir aux vertus supérieures et célestes, c'est-à-dire aux anges; au troisième degré, elle monte encore plus haut, et passe jusqu'au bien qui est au-dessus de tous les biens, jusqu'à Dieu même. Dans le premier mouvement, qui va des objets extérieurs à l'ame elle-même, la connoissance de l'ame est complète, par la raison que l'opération intellectuelle de notre ame a naturellement rapport aux choses extérieures, ainsi que nous l'avons expliqué dans une question précédente. Aussi, par la connoissance de ces choses, on peut connoître entièrement notre opération intellectuelle, comme on connoît l'acte par son objet; et, par cette même opération intellectuelle, on peut en outre connoître parfaitement l'intellect humain, comme on connoît une puissance par son acte propre. Cette parfaite connoissance ne se trouve pas, au contraire, dans le second mouvement; car l'intelligence de l'ange n'ayant pas besoin du concours des images, l'ange connoissant d'une manière plus éminente, comme nous l'avons dit ailleurs, le mode par lequel l'ame se connoît elle-même, ne peut conduire qu'imparfaitement à la connoissance de l'ange. Moins encore le troisième mouvement peut-il aboutir à une connoissance parfaite; car les anges eux-mêmes, par la connoissance qu'ils ont de leur être, ne peuvent pas s'élever à celle de la substance divine, tant elle est au-dessus d'eux. Ainsi donc, l'ame du premier homme ne pouvoit pas voir les anges par leur essence, cela est vrai; mais elle en avoit une connoissance beaucoup plus parfaite que celle que nous en avons, parce que sa connoissance des choses intérieures et intelligibles étoit plus claire et plus sûre que notre connoissance actuelle. Et, c'est à cause de cette abondance de lumières, que saint Grégoire la place en quelque sorte « dans les rangs des anges. » De là résulte clairement la réponse à la première objection.

---

cundùm quod a rebus exterioribus aggregatur anima ad seipsam. Secundus autem est, prout anima ascendit ad hoc quod uniatur virtutibus superioribus unitis, scilicet angelis. Tertius autem gradus est secundùm quod ulterius manuducitur ab bonum quod est suprà omnia, scilicet Deum. Secundùm igitur primum processum animæ, qui est à rebus exterioribus ad seipsam, perficitur animæ cognitio, quia scilicet intellectualis operatio animæ naturalem ordinem habet ad ea quæ sunt extra, ut suprà dictum est (qu. 84, art. 6). Et ita per eorum cognitionem perfectè cognosci potest nostra intellectualis operatio, sicut actus per objectum; et per ipsam intellectualem operationem perfectè potest cognosci humanus intellectus, sicut potentia per proprium actum. Sed in secundo processu non invenitur perfecta cognitio; quia cùm angelus non intelligat per conversionem ac phantasmata, sed longè eminentiori modo, ut supra dictum est (qu. 55, art. 2), prædictus modus cognoscendi, quo anima cognoscit seipsam, non sufficienter ducit in angeli cognitionem. Multò autem minus tertius processus ad perfectam notitiam terminatur; quia etiam ipsi angeli per hoc quod cognoscunt seipsos, non possunt pertingere ad cognitionem divinæ substantiæ, propter ejus excessum. Sic igitur anima primi hominis non poterat quidem videre angelos per essentiam; sed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis, quam nos habeamus; quia ejus cognitio erat magis certa et fixa circa interiora intelligibilia, quam cognitio nostra. Et propter tantam eminentiam dicit Gregorius quod « intererat angelorum spiritibus. » Unde patet solutio ad primum.

2° Si l'ame du premier homme ne pouvoit entièrement s'élever à la connoissance des substances séparées, ce n'est pas qu'elle fût appesantie par le corps, c'est que l'objet naturel de sa connoissance n'alloit pas jusqu'à l'excellence des substances séparées. Pour nous, nous en sommes empêchés par l'une et l'autre de ces deux causes.

3° L'ame du premier homme ne pouvoit pas, par la connoissance qu'elle avoit d'elle-même, parvenir, ainsi que nous l'avons dit, à la connoissance des substances séparées; car chaque substance séparée ne connoît les autres que parce qu'elle se connoît elle-même.

ARTICLE III.

Le premier homme possédoit-il la science de toutes choses?

Il paroît que le premier homme ne possédoit pas la science de toutes choses. 1° Si l'homme eût possédé une telle science, il l'auroit eue, ou par des espèces acquises, ou par des espèces conformes à sa nature, ou enfin par des espèces infuses. Or il ne pouvoit pas l'avoir d'abord par des espèces acquises; car, une connoissance de ce genre s'acquiert par l'expérience, comme dit le Philosophe; et l'homme alors n'avoit pas l'expérience de toutes choses. Il ne l'avoit pas, en second lieu, par des espèces conformes à sa nature; car son ame étoit de la même nature que la nôtre, et notre ame, suivant l'expression si souvent mentionnée du Philosophe, est comme « une table rase où rien n'est encore écrit. » S'il avoit eu une telle science par des espèces infuses, la science qu'il avoit des choses n'étoit plus alors de même nature que celle que nous avons maintenant, puisque nous la tirons des choses mêmes.

2° Dans tous les individus de la même espèce il doit y avoir un même mode d'arriver à la perfection. Or les hommes ne possèdent pas, aussitôt

---

Ad secundum dicendum, quòd hoc quòd anima primi hominis deficiebat ab intellectu substantiarum separatarum, non erat ex aggravatione corporis; sed ex hoc, quod objectum ei connaturale erat deficiens ab excellentia substantiarum separatarum. Nos autem deficimus propter utrumque.

Ad tertium dicendum, quòd anima primi hominis non poterat per cognitionem sui ipsius pertingere ad cognoscendas substantias separatas, ut supra (in corp.) dictum est; quia etiam unaquæque substantia separata cognoscit aliam per modum sui ipsius.

ARTICULUS III.

Utrùm primus homo habuerit scientiam omnium.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd primus homo non habuerit scientiam omnium. Aut enim habuit talem scientiam per species acquisitas, aut per species connaturales, aut per species infusas. Non autem per species acquisitas : hujusmodi enim cognitio ab experientia causatur, ut dicitur in I. *Metaphys.* Ipse autem non fuerat tunc omnia expertus. Similiter etiam nec per species connaturales, quia erat ejusdem naturæ nobiscum; anima autem nostra est sicut « tabula in qua nihil est scriptum, » ut dicitur in III. *De anima.* Si autem per species infusas, ergo scientia ejus, quam habebat de rebus, non erat ejusdem rationis cum scientia nostra, quam à rebus acquirimus.

2. Præterea, in omnibus individuis ejusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. Sed alii homines non statim in sui principio habent omnium scientiam; sed eam per

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 2; et qu. 18, de verit., art. 2 et art. 4.

après leur naissance, la science de toutes choses; ils l'acquièrent graduellement, par un long travail et selon le mode propre à leur nature. Donc Adam n'eut pas, aussitôt après sa création, la science de toutes choses.

3° L'état de la vie présente est accordé à l'homme pour que son ame y grandisse, et quant à la connoissance et quant au mérite; car c'est pour cela que l'ame paroît avoir été unie au corps. Mais l'homme, dans l'état primitif, eût grandi quant au mérite. Donc il eût également grandi quant à la connoissance des choses; et, par conséquent, il n'avoit pas la science de toutes.

Mais un fait prouve le contraire, c'est que l'homme imposa lui-même le nom aux animaux. Les noms, en effet, doivent convenir à la nature des choses. Donc Adam connoissoit la nature de tous les animaux; et, par la même raison, il possédoit la science de toutes les autres choses.

(Conclusion. — Comme il falloit que l'homme fût établi dans un état parfait, non-seulement quant au corps pour la génération de ses semblables, mais aussi quant à l'ame pour les instruire et les diriger, il a fallu dès-lors qu'il ait possédé la connoissance de toutes les choses naturelles qu'il pouvoit savoir, des choses surnaturelles qu'il devoit savoir; mais que tout le reste lui fût inconnu.)

Dans l'ordre de la nature, le parfait précède l'imparfait, comme l'acte précède la puissance; car les choses qui sont en puissance ne sont réduites en acte que par un être en acte. Et, comme les choses primitivement instituées par Dieu, le furent, non-seulement pour exister elles-mêmes, mais encore pour être les principes des autres, il a fallu, pour remplir ce second objet, qu'elles aient été instituées dans un état parfait. Or

---

temporis successionem acquirunt secundùm suum modum. Ergo nec Adam statim formatus habuit omnium scientiam.

3. Præterea, status præsentis vitæ homini concedit, ut in eo proficiat anima, et quantum ad cognitionem et quantum ad meritum; propter hoc enim anima corpori videtur esse unita. Sed homo in statu illo profecisset quantum ad meritum. Ergo etiam profecisset quantum ad cognitionem rerum. Non ergo habuit omnium rerum scientiam.

Sed contra est, quod ipse imposuit nomina animalibus, ut dicitur *Gen.*, II (1). Nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam scivit naturas omnium animalium; et pari ratione habuit omnium aliorum scientiam.

(Conclusio. — Cùm primus homo non tantum secundùm corpus ad aliorum generationem, sed et secundùm animam ad aliorum instructionem et gubernationem, perfectus sit institutus; oportet eum habuisse notitiam omnium naturaliter scibilium, supernaturalium tantum quanta opus erat; alia verò ab his ignorasse.)

Respondeo dicendum, quòd naturali ordine perfectum præcedit imperfectum, sicut et actus potentiam; quia ea quæ sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus à Deo institutæ sunt non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia; ideo productæ sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius,

(1) Nec tantùm, sed et quòd illa Deus ad eum adduxerit ut ipsemet videret quid vocaret ea (sive quo nomine vocaret), adeoque quòd *omne quod vocavit Adam animæ viventis, ipsum est nomen ejus*; unde subditur quod *nominibus suis appellavit cuncta animantia et universa volatilia cœli et bestias terræ*, ut videre est vers. 19 ac deinceps; ad indicandum quòd hæc nominum impositio non fortuita sive arbitraria tantùm fuerit, sed consulta, scientifica, et uniuscujusque animantis genio conveniens.

l'homme peut être le principe d'un autre, non-seulement par la génération corporelle, mais encore par l'instruction et la direction. De même donc que le premier homme a été établi dans un état parfait quant au corps, pour être aussitôt en état d'engendrer, de même il a été établi dans un état parfait quant à l'ame, pour pouvoir instruire et gouverner les autres. Mais un homme ne peut en instruire un autre, s'il n'a lui-même la science. Donc le premier homme fut établi par Dieu dans la science de toutes les choses que l'homme est destiné à connoître. Et ces choses sont celles qui sont virtuellement renfermées dans les premiers principes, dans les principes connus de soi, c'est-à-dire celles que les hommes peuvent connoître d'après les lois de leur nature. Mais, pour diriger sa propre vie et celle des autres, non-seulement l'homme a besoin de savoir les choses qui peuvent être naturellement connues, mais il doit connoître encore des choses qui dépassent sa connoissance naturelle; car la vie de l'homme est ordonnée par rapport à une fin surnaturelle. Ainsi, nous, pour la direction de notre vie, nous devons nécessairement connoître les choses de la foi. Par conséquent le premier homme a dû connoître ces choses surnaturelles dans la mesure qui étoit nécessaire pour la direction de la vie humaine selon cet état primitif. Quant aux autres choses qui sont supérieures aux forces naturelles de l'homme, ou ne sont pas nécessaires à la direction de la vie humaine, le premier homme ne les connoissoit pas; ainsi, par exemple, les pensées du cœur humain, les futurs contingents, certaines choses en particulier, comme la présence de pierres précieuses dans le lit de tel fleuve, et autres choses de ce genre.

Je réponds aux arguments : 1° Le premier homme eut sans doute la

---

non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et deo sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare : ita, etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere, et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideo primus homo sic institutus est à Deo, ut haberet omnium scientiam, in quibus homo natus est instrui. Et hæc sunt omnia illa, quæ virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quæcumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt. Ad gubernationem autem vitæ propriæ et aliorum, non solum requiritur cognitio eorum quæ naturaliter fieri possunt, sed etiam cognitio eorum quæ naturalem cognitionem excedunt; eo quòd vita hominis ordinatur ad quemdam finem supernaturalem : sicut nobis ad gubernationem vitæ nostræ necessarium est cognoscere quæ fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitæ humanæ secundum statum illum. Alia verò, quæ nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitæ humanæ, primus homo non cognovit (1) : sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quædam singularia, putà quot lapilli jaceant in flumine, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd primus homo habuit scientiam omnium per species à

(1) Sic tacitè revocat quæ in quæstionibus disputatis de verit., qu. 18, art. 4, dixerat : *Adam scivisse multa in creaturis quæ naturali cognitione non possunt, ad quæ scilicet vis primorum principiorum non se extendit; sicut futura contingentia, sicut cogitationes cordium, sicut dispositiones creaturarum secundùm quòd providentiæ divinæ subsunt, etc.*, id est non tantùm dispositiones naturales quas hic etiam eum cognovisse supponit; sed et illas quæ *obedientiales* appellantur, quatenus Deus potest de illis facere quæcunque vult.

science de toutes choses par des espèces infuses; mais sa science pour cela n'étoit pas d'une autre nature que la nôtre, pas plus que la vue donnée par le Christ à l'aveugle de naissance n'étoit d'une autre nature que celle que nous recevons en naissant.

2° Adam devoit avoir, comme chef de sa race, un degré de perfection qui n'appartient pas aux autres hommes.

3° La science des choses naturelles, que l'homme pouvoit connoître, ne se fût pas developpée en lui quant au nombre des choses connues, mais bien quant au mode de connoissance; car ce qu'Adam savoit d'une manière spéculative, il l'eût appris plus tard par expérience. Pour les choses surnaturelles, sa science se fût développée quant au nombre même des vérités connues, et cela par des révélations nouvelles; les anges eux-mêmes avancent dans la vue de la vérité par de nouvelles illuminations. Du reste, on ne peut pas appliquer au mérite ce qui est dit de la science; car l'homme ne peut pas communiquer l'un comme il communique l'autre.

ARTICLE IV.

L'homme, dans l'état primitif, pouvoit-il être trompé?

Il paroît que l'homme, dans l'état primitif, pouvoit être trompé. 1° L'Apôtre dit formellement, I *Tim.*, II, 14 : « La femme étant séduite, tomba dans la prévarication.

2° Le Maître des *Sentences*, XXI, 2, dit : « La femme ne s'effraya pas en entendant parler le serpent, parce qu'elle s'imagina qu'il avoit reçu de Dieu le pouvoir de parler. » Mais cela étoit faux. Donc, avant le péché, la femme put se tromper.

3° La nature veut que plus un objet est éloigné, moins il soit vu. Mais la nature de l'œil n'a pas été restreinte par le péché. La même chose seroit donc arrivée dans l'état d'innocence; et, par conséquent, l'homme

---

Deo infusas; nec tamen scientia illa fuit alterius rationis à scientia nostra, sicut nec oculi quos cæco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit.

Ad secundum dicendum, quòd Adam debebat aliquid habere perfectionis, in quantum erat primus homo, quod cæteris hominibus non competit, ut ex dictis patet (in corp.).

Ad tertium dicendum, quòd Adam in scientia naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi; quia quæ sciebat intellectualiter scivisset postmodum per experimentum. Quantum verò ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantum ad numerum per novas revelationes; sicut et angeli proficiunt per novas illuminationes. Nec tamen est simile de profectu meriti et scientiæ; quia unus homo non est alteri principium merendi, sicut et sciendi.

ARTICULUS IV.

Utrùm homo in primo statu decipi potuisset.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd homo in primo statu decipi potuisset. Dicit enim Apostolus I. *ad Thimoth.*, II, quòd « mulier seducta in prævaricatione fuit. »

2. Præterea, magister dicit XXI, distinct. II, *Sent.* quod « ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia officium loquendi eum accepisse à Deo putavit. » Sed hoc falsum erat. Ergo mulier decepta fuit ante peccatum.

3. Præterea, naturale est quod quantò aliquid remotius videtur, tantò minùs videtur. Sed natura oculi non est contracta per peccatum. Ergo hoc idem in statu innocentiæ contigisset.

(1) De his etiam in II. *Sent.*, dist. 23, qu. 2, art. 3; et qu. 18, de verit., art. 6.

se seroit alors trompé sur la grandeur d'un objet vu, comme il se trompe maintenant.

4° Saint Augustin dit, *Super Gen. ad lit.*, XII : « Dans le sommeil, l'ame s'attache à la ressemblance comme à la réalité même. Or, dans l'état d'innocence, l'homme auroit mangé, dormi, et par conséquent rêvé. Donc il se fût trompé en s'attachant aux images comme à des choses réelles.

5° Le premier homme eût ignoré les pensées des autres et les futurs contingents, comme on l'accorde plus haut. Donc si on lui eût dit, touchant ces objets, une chose qui n'étoit pas, il eût été trompé.

Mais saint Augustin dit formellement le contraire : « Prendre une chose fausse pour vraie, ne pouvoit être le partage de l'homme tel que Dieu l'avoit fait, c'est le châtiment de l'homme déchu. »

(Conclusion. — L'homme, dans l'état primitif, ayant été fait par Dieu quant à l'intellect, de telle sorte qu'il n'y eût aucun mal en lui, la partie inférieure de son être étant alors entièrement soumise à la partie supérieure, il ne pouvoit, en aucune façon, être trompé, ni pour ce qu'il savoit ni pour ce qu'il ignoroit.)

Quelques-uns distinguent deux manières dont un homme peut être trompé : un homme peut d'abord s'imaginer légèrement qu'une chose fausse est vraie, mais sans y attacher sa conviction; il peut ensuite le croire fermement. Quant aux choses dont Adam avoit la science, il ne pouvoit se tromper d'aucune de ces deux manières avant le péché. Quant aux choses qu'il ignoroit, il pouvoit se tromper, dans la plus large acception de ce mot, c'est-à-dire en imaginant vaguement une chose, sans y attacher sa conviction; ce qu'on croit pouvoir accorder, parce qu'une semblable erreur n'a rien de nuisible à l'homme, et parce qu'il n'y a pas

---

Fuisset ergo homo deceptus circa quantitatem rei visæ, sicut et modò.

4. Præterea, Augustinus dicit XII. *Super Gen. ad lit.*, quod « in somno adhæret anima similitudini, tanquam ipsi rei (1). » Sed homo in statu innocentiæ comedisset, per consequens dormivisset, et somniavisset. Ergo deceptus fuisset adhærendo similitudinibus, tanquam rebus.

5. Præterea, prius homo nescivisset cogitationes hominum, et futura contingentia, ut dictum est (art. 3). Si igitur aliquis super his sibi falsum diceret, deceptus fuisset.

Sed contra est, quod Augustinus dicit : « Approbare vera pro falsis, non est natura instituti hominis, sed pœna damnati. »

(Conclusio. — Cùm homo in primo statu secundum intellectum sic à Deo fuerit institutus, quòd nullum malum in ipso inerat, et omnia inferiora superioribus subdebantur, nullo modo decipi potuit, nec quoad ea quæ scivit, nec quoad ea quæ nescivit.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dixerunt, quòd in nomine deceptionis duo possunt intelligi : scilicet qualiscumque existimatio levis, qua aliquis adhæret falso tanquam vero, sine assensu credulitatis; et iterum firma credulitas. Quantum ergo ad ea quorum scientiam Adam habebat, neutro istorum modorum homo decipi poterat ante peccatum. Sed quantum ad ea quorum scientiam non habebat, decipi poterat, largè accepta deceptione, pro æstimatione qualicumque sine assensu credulitatis. Quod ideo est dictum, quia existimare falsum in talibus non est noxium homini; et ex quo

(1) Sive paulò aliter quòd *in somnis imagines corporum non discernuntur à corporibus et quòd anima dormientis ducitur imaginibus corporum ac si corpora essent;* ut cap. 2 videre est à principio et in fine.

de faute du moment où il n'y a pas d'assentiment téméraire. Mais une telle hypothèse ne peut s'accorder avec l'intégrité de l'état primitif; car, « dans cet état, comme le dit saint Augustin, il y avoit fuite naturelle du péché, et tant que cet éloignement existoit, il ne pouvoit y avoir absolument aucun mal. » Or, comme le vrai est le bien de l'intellect, le faux est évidemment son mal, suivant la parole du Philosophe. Il ne pouvoit donc se faire que, dans l'état d'innocence, l'intellect de l'homme regardât le faux comme vrai. De même que, dans le corps du premier homme, quoiqu'il y eût absence d'une certaine perfection, de l'état de clarté, par exemple, il ne pouvoit néanmoins y avoir aucun mal; de même, dans son intellect, quoique privé de certaines connoissances, il ne pouvoit y avoir aucune fausse idée. Cela résulte également de la rectitude de ce premier état. Tant que l'ame restoit soumise à Dieu, la partie inférieure de l'homme demeuroit soumise à la partie supérieure, et celle-ci n'étoit pas entravée par l'autre. Or nous avons dit plus haut que l'intellect ne sauroit être faux concernant son objet propre. L'intellect n'est donc jamais trompé par lui-même, il ne peut l'être que par l'influence de la partie inférieure, par l'imagination ou une autre faculté de même genre. Ce qui fait que, lorsque notre dicernement naturel ne subit pas d'entraves, nous ne sommes pas trompés par ces sortes d'images ou fantômes; ce n'est que lorsqu'il est lié, comme par exemple dans le sommeil. Il est donc manifeste que la rectitude de l'état primitif ne comportoit aucune illusion dans l'intellect.

Je réponds aux arguments : 1° La séduction de la femme, quoique ayant précédé le péché d'action, a suivi le péché de présomption intérieure. Car saint Augustin dit, *Super Gen. ad lit.*, XXXV : « La femme n'eût pas cru aux paroles du serpent, si l'amour de sa propre excellence, et une pensée d'orgueil, n'avoient déjà pénétré dans son ame.

---

temerè assensus non adhibetur, non est culpabile. Sed hæc positio non convenit integritati primi status : quia, ut Augustinus dicit XIV. *De Civit. Dei* (cap. 10), « in illo statu erat devitatio tranquilla peccati; qua manente nullum malum omnino esse poterat. » Manifestum est autem, quod sicut *verum* est bonum intellectus, ita *falsum* est malum ejus, ut dicitur VI. *Ethic.* Unde non poterat esse quòd, innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicujus, puta claritatis; non tamen aliquod malum inesse poterat : ita in intellectu poterat esse carentia notitiæ alicujus, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi. Quod etiam ex ipsa rectitudine primi status apparet. Sed quamdiu anima maneret Deo subdita, tamdiu in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex præmissis, quod intellectus circa proprium objectum semper verus est. Unde ex seipso nunquam decipitur; sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori, puta phantasia, vel aliquo hujusmodi. Unde videmus quòd quando naturale judicatorium non est ligatum, non decipimur per hujusmodi apparitiones, sed solum quando ligatur, ut patet in dormientibus. Unde manifestum est, quod rectitudo primi status non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum.

Ad primum ergo dicendum, quòd illa seductio mulieris, etsi præcesserit peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internæ elationis. Dicit enim Augustinus *Super Gen. ad lit.* (cap. 35), quod « mulier verbis serpentis non crederet, nisi jam inesset menti ejus amor propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio. »

2° La femme put croire que le serpent avoit le pouvoir de parler, non par nature, mais par une operation surnaturelle. Ajoutons qu'il n'est pas nécessaire de suivre, en ceci, l'autorité du Maître des *Sentences*.

3° Si le sens ou l'imagination du premier homme avoient pu se représenter un objet autrement qu'il n'étoit dans la réalité des choses, l'homme n'eût pas été pour cela trompé; il eût distingué la vérité par les lumières de sa raison.

4° Ce qui arrive dans le sommeil n'est pas imputé à l'homme, parce qu'il n'a pas alors l'usage de sa raison, qui est l'acte distinctif de l'homme.

5° Si l'on eût dit à l'homme, dans l'état d'innocence, quelque chose de faux concernant les futurs contingents ou les pensées secrètes du cœur, l'homme eût cru, non que cette chose étoit, mais bien qu'elle pouvoit être; ce qui n'auroit pas été juger à faux. On peut dire aussi qu'il auroit reçu un secours particulier de Dieu, pour ne pas être trompé dans les choses dont il n'avoit pas la connoissance. Et, ce n'est pas faire une difficulté de plus, de dire avec quelques-uns que, dans la tentation, ce secours ne lui fut pas donné pour éloigner la séduction, bien qu'il en eût alors le plus grand besoin; car le péché avoit déjà précédé dans son cœur, et il n'avoit pas eu recours à l'aide de Dieu.

Ad secundum dicendum, quòd mulier putavit serpentem hoc accepisse loquendi officium, non per naturam, sed aliqua supernaturali operatione. Quamvis non sit necessarium auctoritatem Magistri *Sententiarum* sequi in hac parte (1).

Ad tertium dicendum, quòd si aliquid repræsentatum fuisset sensui vel phantasiæ primi hominis aliter quam sit in rerum natura, non tamen deciperetur, quia per rationem veritatem dijudicaret.

Ad quartum dicendum, quòd id quod accidit in somno non imputatur homini; quia non habet usum rationis, qui est proprius hominis actus.

Ad quintum dicendum, quòd alicui dicenti falsum de contigentibus futuris vel cogitationibus cordium, homo in statu innocentiæ non credidisset ita esse; sed credidisset quod hoc esset possibile. Et hoc non esset existimare falsum. Vel potest dici quòd divinitus ei subventum fuisset, ne deciperetur in his quorum scientiam non habebat. Nec est instantia quam quidam afferunt, quòd in tentatione non fuit ei subventum ne deciperetur, licet tunc maximè indigeret; quia jam præcesserat peccatum in animo, et ad divinum auxilium recursum non habuit.

(1) Cur per serpentem potiùs quàm per aliud qualecunque animal diabolus aggredi mulierem et ei loqui sit permissus, nec similiter virum sit aggressus aut ei collocutus, dicetur in 2, 2, qu. 163, art. 4, ubi de gravitate utriusque peccati tractabitur, et qu. 165, art. 2, ubi de congruenti modo tentationis, etc.

QUESTION XCV.

De ce qui a rapport à la volonté du premier homme, à savoir la grace et la justice.

Il faut maintenant porter notre attention sur ce qui regarde la volonté du premier homme.

Cette étude a un double objet : 1° La grace et la justice dans le premier homme; 2° L'exercice de la justice dans son domaine extérieur.

Sur le premier objet, quatre questions à résoudre : 1° Le premier homme a-t-il été créé dans l'état de grace? 2° Dans l'état d'innocence a-t-il eu les passions de l'ame? 3° A-t-il eu toutes les vertus? 4° Ses œuvres auroient-elles eu pour le mérite le même degré d'efficacité qu'elles ont maintenant?

ARTICLE I.

Le premier homme a-t-il été créé dans l'état de grace?

Il paroît que le premier homme n'a pas été créé dans l'état de grace. 1° L'Apôtre, I *Cor.*, XV, 45, distinguant Adam du Christ, dit : « Le premier Adam fut fait ame vivante, le second, esprit vivifiant. » Mais la vivification de l'esprit est l'effet de la grace. Donc c'est le caractère propre du Christ d'avoir eu la grace dès sa formation.

2° Saint Augustin dit, *Quæst. vet. et nov. Test.*, CXXIII : « Adam n'eut pas l'Esprit saint. » Mais quiconque a la grace, a le Saint-Esprit. Donc l'homme n'eut pas la grace dès sa création.

3° Saint Augustin dit, *De correct. et grat.*, X : « Dieu mit cette progression dans la vie des anges et des hommes, que d'abord il montra en

---

QUÆSTIO XCV.

De his quæ attinent ad voluntatem primi hominis, gratia scilicet et justitia, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem primi hominis.

Et circa hoc consideranda sunt duo : 1° Quidem, de gratia et justitia primi hominis; 2° De usu justitiæ quantum ad dominium super alia.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm primus homo creatus fuerit in gratia. 2° Utrùm in statu innocentiæ habuerit animæ passiones. 3° Utrùm habuerit omnes virtutes. 4° Utrùm opera ejus fuissent æquè efficacia ad merendum, sicut modò sunt.

ARTICULUS I.

Utrùm primus homo creatus fuerit in gratia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd primus homo non fuerit creatus in gratia. Apostolus enim, I. *Cor.*, XV, distinguens Adam à Christo, dicit : « Factus est primus Adam in animam viventem, novissimus autem in spiritum vivificantem. » Sed vivificatio spiritus est per gratiam. Ergo hoc est proprium Christi quòd fuerit factus in gratia.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De quæstion. veter. et novi Testamenti* (qu. 123), quòd Adam non habuit Spiritum sanctum. Sed quicunque habet gratiam, habet Spiritum sanctum. Ergo Adam non fuit creatus in gratia.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De correctione et gratia* (cap. 10), quòd « Deus sic ordinavit angelorum et hominum vitam, ut

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 3, art. 2; et II, *Sent.*, dist. 20, qu. 2, art. 3; ut et dist. 29, qu. 1, art. 2; et *Quodlib.*, I, art. 8.

eux ce que pouvoit leur libre arbitre, ensuite ce que pouvoit le bienfait de sa grace, et le jugement de la justice. » D'abord donc il créa l'homme et l'ange avec le libre arbitre seulement, et ce ne fut qu'ensuite qu'il y ajouta la grace.

4° Le Maître enseigne, *De Sent.*, II, 24, que « l'homme, en sa création, reçut un secours à l'aide duquel il pouvoit se maintenir, mais non pas progresser. » Or quiconque a la grace, peut croître par le mérite. Donc le premier homme ne fut pas créé dans l'état de grace.

5° Pour qu'un sujet reçoive la grace, il faut le consentement de ce sujet, puisque par là s'opère comme un mariage spirituel entre Dieu et l'ame. Mais le consentement à la grace suppose la préexistence de celui qui consent. Donc l'homme ne reçut point la grace au premier instant de sa création.

6° Il y a plus loin de la nature à la grace que de la grace à la gloire, qui elle-même n'est que la grace consommée. Mais pour l'homme, la grace précéda la gloire. Donc, à plus forte raison, la nature a dû précéder la grace.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; l'homme et l'ange sont également ordonnés en vue de la grace. Or l'ange a été créé dans l'état de grace, puisque saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XII : « Dieu étoit en eux, en même temps créant la nature et répandant la grace. » Donc l'homme, lui aussi, fut créé dans l'état de grace.

(Conclusion. — Puisque le premier homme a été ainsi fait, que la raison devoit être soumise à Dieu, les puissances inférieures à la raison, et le corps à l'ame, il doit avoir été créé dans l'état de grace.)

Quelques-uns disent que le premier homme ne fut point créé dans l'état de grace, mais que, cependant, peu après la grace lui fut donnée avant qu'il eût péché. La plupart des saints enseignent que l'homme, dans l'état

---

priùs in eis ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium, justitiæque judicium. » Primò ergo condidit hominem et angelum in sola naturalis arbitrii libertate, et postmodum ei gratiam contulit.

4. Præterea, Magister dicit in XXIV. dist., lib. II *Sentent.*, quòd « homini in creatione datum est auxilium per quod stare poterat, sed non poterat proficere. » Quicunque autem habet gratiam, potest proficere per meritum. Ergo primus homo non fuit creatus in gratia.

5. Præterea, ad hoc quòd aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis, cùm per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum et animam. Sed consensus in gratiam esse non potest nisi priùs existentis. Ergo homo non accepit gratiam in primo instanti suæ creationis.

6. Præterea, natura plus distat à gratia, quàm gratia à gloria, quæ nihil est aliud quàm gratia consummata. Sed in homine gratia præcessit gloriam. Ergo multò magis natura præcessit gratiam.

Sed contra : homo et angelus æqualiter ordinantur ad gratiam. Sed angelus est creatus in gratia; dicit enim Augustinus, XII. *De Civit. Dei* (cap. 9), quòd « Deus simul erat in eis condens naturam et largiens gratiam. » Ergo et homo creatus fuit in gratia.

(Conclusio. — Cùm primus homo sic factus fuerit, ut ratio Deo subderetur, rationi verò inferiores vires, animæ verò corpus; conveniens est illum in gratia fuisse creatum.)

Respondeo dicendum, quòd quidam dicunt quòd primus homo non fuit creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit sibi collata antequam peccasset. Plurimæ enim sanctorum

d'innocence, a eu la grace. Mais qu'il ait été créé dans l'état de grace, comme d'autres disent, cela paroît plus en harmonie avec la rectitude elle-même du premier état dans lequel Dieu fit l'homme, selon cette parole, *Eccli.*, VII, 30 : «Dieu fit l'homme droit.» Cette rectitude consistoit en ce que la raison étoit soumise à Dieu ; à la raison étoient soumises les puissances inférieures, et à l'ame le corps. Et la première soumission étoit la cause de la seconde et de la troisième ; car tant que la raison resta soumise à Dieu, la partie inférieure fut obéissante à la raison. Or il est évident que cet ordre de dépendance du corps par rapport à l'ame, des puissances inférieures envers la raison, avoit un autre principe que la nature ; s'il n'en étoit ainsi, cet ordre auroit subsisté encore après le péché, puisque même dans les démons, les dons naturels survécurent après le péché commis, comme saint Denis le dit, *De div. Nom.*, IV. D'où il résulte que cette première soumission de la raison à Dieu n'avoit pas pour principe la nature toute seule, mais le don surnaturel de la grace, puisque l'effet ne peut être plus relevé que la cause : ce qui fait dire à saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIII, 13 : « La violation du précepte étant consommée, aussitôt la grace divine se retira, et la nudité de leur corps les fit rougir ; ils sentirent que leur chair devenue désobéissante se révoltoit à son tour pour les punir de leur propre désobéissance. » Ce qui nous fait comprendre que la chair se dégagea de l'obéissance envers l'ame quand la grace se retira, parce que c'étoit la grace vivant dans l'ame, qui lui soumettoit la partie inférieure.

Je réponds aux arguments : 1° L'Apôtre a employé ces expressions pour montrer qu'il y a un corps spirituel comme il y a un corps animal ; comme la vie du corps spirituel a commencé en Jésus-Christ qui est le premier né d'entre les morts, de même la vie du corps animal commença en Adam. Donc, de ces paroles de l'Apôtre il ne résulte pas qu'Adam ne

---

auctoritates attestantur hominem in statu innocentiæ gratiam habuisse. Sed quòd fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi statûs, in qua Deus hominem fecit, secundùm illud *Eccles.*, VII : « Deus fecit hominem rectum. » Erat enim hæc rectitudo secundùm hoc quòd ratio subdebatur Deo, rationi verò inferiores vires, et animæ corpus. Prima autem subjectio erat causa et secundæ et tertiæ. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit (lib. I *De peccatorum remissione*, cap. 16). Manifestum est autem quòd illa subjectio corporis ad animam et inferiorûm virium ad rationem, non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cùm etiam in dæmonibus data naturalia post peccatum permanserint, ut Dionysius dicit, IV. cap. *De div. Nomin.* Unde manifestum est quòd et illa prima subjectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solùm secundùm naturam, sed secundùm supernaturale donum gratiæ : non enim potest esse quòd effectus sit potior quàm causa. Unde Augustinus dicit, XIII. *De Civit. Dei* (cap. 13), quòd « posteaquam præcepti facta transgressio est, confestim gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sûnt. Senserunt enim motum inobedientis carnis suæ, tanquam reciprocam pœnam inobedientiæ suæ. » Ex quo datur intelligi, si deserente gratia, solula est obedientia carnis ad animam, quòd per gratiam in anima existentem inferiora ei subdebantur.

Ad primum ergo dicendum, quòd Apostolus illa verba inducit ad ostendendum esse corpus spirituale, sicut corpus animale : quia vita spiritualis corporis incepit in Christo, qui est primogenitus ex mortuis; sicut vita corporis ani-

fut point spirituel quant à l'ame, mais il résulte qu'il ne fut point spirituel quant au corps.

2° Comme saint Augustin le dit au même endroit, on ne nie pas qu'Adam ait reçu certaines communications du Saint-Esprit comme les autres justes, mais que l'Esprit saint n'aura pas été en lui comme il est maintenant dans les fidèles, qui sont admis à la participation de l'héritage éternel, aussitôt après la mort.

3° Du texte allégué de saint Augustin, on ne peut conclure que l'ange et l'homme aient été créés avec le libre arbitre naturel avant que d'avoir la grace; ce texte montre ce qu'auroit pu le libre arbitre en eux avant la confirmation en grace, et ce qu'ils auroient réalisé ensuite avec le secours de la grace confirmante.

4° Le Maître parle dans le sens de ceux qui prétendent que l'homme n'a pas été créé dans l'état de grace, mais seulement avec des facultés naturelles. On peut donner aussi cette autre réponse : Bien que l'homme ait été créé dans l'état de la grace, il n'a pourtant pas, en vertu de ce qu'il tient de la création de sa nature, la possibilité d'acquérir des mérites, mais seulement en vertu d'une grace surajoutée.

5° L'acte de la volonté n'ayant pas besoin de succession de temps, rien n'empêche qu'au premier instant de sa création le premier homme n'ait consenti à la grace.

6° Comme nous pouvons mériter la gloire par l'acte de la grace, tandis que nous ne pouvons pas mériter la grace par l'acte de la nature, il n'y a pas de parité.

---

malis incepit in Adam. Non ergo in verbis Apostoli habetur quòd Adam non fuit spiritualis secundùm animam, sed quòd non fuit spiritualis secundùm corpus.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit in eodem loco, non negatur quin aliquo modo fuerit in Adam Spiritus sanctus, sicut et in aliis justis; sed quòd non sic fuerit in eo sicut nunc est in fidelibus, qui admittuntur ad perceptionem hæreditatis æternæ statim post mortem.

Ad tertium dicendum, quòd ex illa auctoritate Augustini non habetur quòd angelus vel homo priùs fuerit creatus in naturali libertate arbitrii, quàm habuisset gratiam; sed quòd ostendit quid in eis posset liberum arbitrium ante confirmationem, et quid postmodum consecuti essent per auxilium gratiæ confirmantis.

Ad quartum dicendum, quòd Magister loquitur secundùm opinionem illorum qui posuerunt hominem non esse creatum in gratia, sed in naturalibus tantùm. Vel potest dici quòd, etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit ex creatione naturæ quod posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiæ.

Ad quintum ergo dicendum, quòd cùm motus voluntatis sit non continuus, nihil prohibet, etiam in primo instanti suæ creationis, primum hominem gratiæ consensisse.

Ad sextum dicendum, quòd gloriam meremur per actum gratiæ, non autem gratiam per actum naturæ. Unde non est similis ratio.

ARTICLE II.

Le premier homme a-t-il eu les passions de l'ame?

Il paroît que dans le premier état il n'y a point eu les passions de l'ame. 1° Il est selon les passions de l'ame, que « la chair ait des désirs contraires à ceux de l'esprit. » Mais il n'en étoit pas ainsi dans l'état d'innocence. Donc, dans l'état d'innocence, les passions n'existoient pas.

2° L'ame d'Adam étoit plus noble que son corps. Mais le corps d'Adam fut impassible. Donc son ame aussi fut exempte de passions.

3° C'est par la vertu morale que les passions de l'ame sont réprimées. Or en Adam la vertu morale fut dans sa perfection. Donc il étoit absolument exempt de passions.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire avec saint Augustin qui enseigne, *De Civit. Dei*, XIV, qu'il y avoit en eux (dans nos premiers parents) un amour calme pour Dieu, et quelques autres passions de l'ame.

(Conclusion.— Les passions relatives au bien qu'on possède ou qu'on possédera au temps voulu, comme l'amour, la joie, le désir, l'espérance exempte de peine, existèrent dans l'état d'innocence; mais celles qui ont le mal pour objet, comme la crainte ou la douleur, ne s'y rencontrent nullement.)

Les passions de l'ame sont dans l'appétit sensitif, dont l'objet est le bien et le mal; aussi parmi les passions de l'ame, les unes se rapportent à un bien, comme l'amour et la joie, les autres à un mal, comme la crainte et la douleur. Dans l'état primitif, l'homme n'étoit ni atteint ni menacé par le mal; aucun bien ne manquoit dont une sage volonté pouvoit désirer l'actuelle possession, comme l'enseigne saint Augustin; aussi les passions qui envisagent un mal, comme la crainte, la douleur et autres semblables, n'étoient point en Adam; ni ces passions qui se préoccupent d'un bien

---

ARTICULUS II.

Utrùm in primo homine fuerint animæ passiones.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd in primo homine non fuerint animæ passiones. Secundùm enim passiones animæ contingit quòd « caro concupiscit adversùs spiritum. » Sed hoc non erat in statu innocentiæ. Ergo in statu innocentiæ non erant passiones.

2. Præterea, anima Adæ erat nobilior quàm corpus. Sed corpus Adæ fuit impassibile. Ergo nec in anima ejus fuerunt passiones.

3. Præterea, per virtutem moralem comprimuntur animæ passiones. Sed in Adam fuit virtus moralis perfecta. Ergo totaliter passiones excludebantur ab eo.

Sed contra est, quod dicit Augustinus, XIV. *De Civit. Dei* (cap. 10), quòd «erat in eis amor imperturbatus in Deum, et quædam aliæ animæ passiones.»

(Conclusio. — Passiones circa bonum habitum vel tempore suo habendum, ut amor, gaudium, desiderium et spes non affligens, in statu innocentiæ fuerunt; cæterùm quæ malum respiciunt, ut timor et dolor, nullo modo in illo fuerunt.)

Respondeo dicendum, quòd passiones animæ sunt in appetitu sensuali, cujus objectum est *bonum* et *malum*. Unde omnium passionum animæ, quædam ordinantur ad bonum, ut amor et gaudium; quædam ad malum, ut timor et dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat, nec imminebat, nec aliquod bonum aberat quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Augustinum, XIV.

(1) De his etiam qu. 26, de verit., art. 8, tum in corp., tum ad 6.

qu'on n'a pas, et qu'on voudroit actuellement avoir, comme fait l'ardente cupidité. Quant à ces passions qui peuvent se rapporter à un bien présent, comme la joie et l'amour, ou à un bien à venir qui sera possédé en son temps, comme le désir, l'espérance exempte de peine, elles se trouvèrent dans l'état d'innocence, autrement cependant qu'en nous : car en nous, l'appétit sensitif (où résident les passions) n'est pas entièrement soumis à la raison ; ce qui fait que tantôt les passions préviennent en nous le jugement de la raison et l'empêchent, tantôt, au contraire, se rangent à son jugement, selon le degré de soumission de l'appétit sensitif à la raison. Dans l'état d'innocence, au contraire, l'appétit inférieur obéissoit absolument à la raison, de telle sorte que les passions de l'ame n'existoient alors qu'à la suite d'un jugement de la raison.

Je réponds aux arguments : 1° La chair convoite contre l'esprit, en ce sens que les passions sont en opposition avec la raison ; ce qui n'existoit pas dans l'état d'innocence.

2° Dans l'état d'innocence, le corps de l'homme étoit inaccessible aux passions qui troublent l'ordre naturel ; et de même son ame fut sans rien ressentir de la part des passions qui entravent la raison.

3° La vertu morale parfaite ne détruit pas totalement les passions, mais elle les règle ; car l'homme tempérant est celui qui désire comme il faut, et ce qu'il faut, suivant la parole du Philosophe, *Ethic.*, III.

ARTICLE III.

Adam a-t-il eu toutes les vertus?

Il paroît qu'Adam n'a point eu toutes les vertus. 1° Certaines vertus ont pour but de modérer la trop grande énergie des passions. Ainsi la tem-

---

De Civit. Dei (ut suprà), omnes illæ passiones quæ respiciunt malum, in Adam non erant, ut timor, ut dolor et hujusmodi; similiter nec illæ passiones quæ respiciunt bonum non habitum, et nunc habendum, ut cupiditas æstuans. Illæ verò passiones quæ possunt esse boni præsentis, ut gaudium et amor; vel quæ sunt futuri boni in suo tempore habendi, ut desiderium et spes non affligens, fuerunt in statu innocentiæ, aliter tamen quàm in nobis; nam in nobis appetitus sensualis (in quo sunt passiones) non totaliter subest rationi : unde passiones quandoque sunt in nobis prævenientes judicium rationis et impedientes ; quandoque verò ex judicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliqualiter rationi obedit. In statu verò innocentiæ, inferior appetitus erat rationi totaliter subjectus. Unde non erant in eo passiones animæ nisi ex rationis judicio consequentes.

Ad primum ergo dicendum, quòd caro concupiscit adversùs spiritum per hoc quòd passiones rationi repugnant. Quod in statu innocentiæ non erat.

Ad secundum dicendum, quòd corpus humanum in statu innocentiæ erat impassibile quantum ad passiones quæ removent dispositionem naturalem, ut infrà dicetur (qu. 97, art. 2). Et similiter anima fuit impassibilis, quantum ad passiones quæ impediunt rationem.

Ad tertium dicendum, quòd perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas. Temperari enim est concupiscere sicut oportet et quæ oportet, ut dicitur in III. *Ethic.*

ARTICULUS III.

Utrum Adam habuerit omnes virtutes.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd Adam non habuerit omnes virtutes. Quædam

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 3, tum in corp., tum ad 1 ; et in expositione litteræ sive textûs, ad tertiam objectionem respondendo.

pérance réprime ce qu'il y a d'excessif dans la concupiscence, la force, ce qu'il y a d'exagéré dans la crainte. Mais dans l'état d'innocence, il n'y avoit point de passions immodérées; par suite, point de vertus de ce genre.

2° Certaines vertus ont action sur des passions qui tendent au mal, comme la douceur sur la colère, et la force sur la crainte. Mais de telles passions n'étoient point dans l'état d'innocence, ni par suite de telles vertus.

3° La pénitence est une vertu particulière qui se rapporte à un péché commis; la miséricorde est une vertu spéciale qui suppose une misère. Mais dans l'état d'innocence, il n'y avoit ni péché ni misère; donc point de vertus de ce genre.

4° La persévérance est une vertu. Adam ne l'eut pas : son péché le prouve. Donc il n'eut pas toutes les vertus.

5° La foi est une vertu : elle n'exista pas dans l'état d'innocence; car elle suppose obscurité dans les connoissances, ce qui semble répugner à la perfection du premier état.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire avec saint Augustin, qui dit dans une de ses *Homélies* : « Le prince du mal surmonta Adam fait du limon de la terre à l'image de Dieu, paré de pudeur, beau de tempérance, revêtu de charité. »

(Conclusion. — Puisque en Adam, dans l'état d'innocence, la raison fut soumise à Dieu, et les puissances inférieures soumises à la raison, il eut en quelque manière toutes les vertus : celles-là, selon l'habitude et l'acte, qui ne renfermoient aucune imperfection inadmissible dans cet état; et les autres, selon l'habitude seulement.)

L'homme, dans l'état d'innocence, eut en quelque manière toutes les vertus. Cela résulte clairement de ce qui a été dit. Car, d'après ce qui a été

---

enim virtutes ordinantur ad refrænandam immoderantiam passionum; sicut per temperantiam refrænatur immoderata concupiscentia, et per fortitudinem immoderatus timor. Sed immoderantia passionum non erat in statu innocentiæ. Ergo nec dictæ virtutes.

2. Præterea, quædam virtutes sunt circa passiones respicientes malum, ut mansuetudo circa iras, et fortitudo circa timores. Sed tales passiones non erant in statu innocentiæ, ut dictum est. Ergo nec hujusmodi virtutes.

3. Præterea, pœnitentia est quædam virtus respiciens peccatum priùs commissum; misericordia etiam est quædam virtus respiciens miseriam. Sed in statu innocentiæ non erat peccatum nec miseria. Ergo neque hujusmodi virtutes.

4. Præterea, perseverantia est quædam virtus. Sed hanc Adam non habuit, ut sequens peccatum ostendit. Ergo non habuit omnes virtutes.

5. Præterea, fides quædam virtus est. Sed hæc in statu innocentiæ non fuit; importat enim ænigmaticam cognitionem, quæ perfectioni primi status repugnare videtur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in quadam homilia : « Princeps vitiorum vicit Adam de limo terræ ad imaginem Dei factum, pudicitia ornatum, temperantiâ compositum, claritate circumdatum. »

(Conclusio. — Cùm in Adam tempore innocentiæ ratio fuerit Deo subjecta, et rationi inferiores vires, aliqualiter omnes virtutes habuit; ac eas quidem secundùm habitum et actum, quæ non includebant imperfectionem illi statui repugnantem; alias verò secundùm habitum tantùm.)

Respondeo dicendum, quòd homo in statu innocentiæ aliqualiter habuit omnes virtutes. Et hoc ex dictis patet esse verum. Dictum est enim suprà (art. 1), quòd talis erat rectitudo

dit plus haut, telle étoit la rectitude du premier état, que la raison étoit soumise à Dieu, et les puissances inférieures à la raison. Or les vertus ne sont rien autre chose que des perfections qui établissent la relation de l'ordre entre l'ame et Dieu, entre les puissances inférieures et les lois de la raison, comme on le montrera plus clairement en traitant des vertus. La rectitude du premier état exigeoit donc que l'homme eût, au moins en quelque manière, toutes les vertus. Mais il faut remarquer que parmi les vertus, il y en a qui sont telles en leur essence qu'elles n'admettent aucune imperfection, comme la charité et la justice; ces vertus existèrent absolument dans l'état d'innocence, et quant à l'habitude et quant à l'acte. D'autres sont telles que leur idée première entraîne l'idée d'imperfection, soit dans l'acte, soit dans la matière, si cette imperfection ne répugne pas à la perfection; ainsi des vertus comme la foi qui a pour objet ce qu'on ne voit pas, et l'espérance qui se rapporte à ce qu'on n'a pas, pouvoient se trouver dans l'état primitif dont la perfection n'alloit pas jusque-là, que l'homme pût voir Dieu dans son essence, et l'atteindre dans la jouissance de la béatitude finale. Donc la foi et l'espérance pouvoient être dans le premier état, et quant à l'habitude, et quant à l'acte. Si l'imperfection qui entre dans la notion d'une vertu répugne à la perfection du premier état, nous dirons que cette vertu pouvoit y être néanmoins, mais seulement en habitude et non en acte. Par exemple, la pénitence, qui est une douleur du péché commis, la miséricorde, qui est la douleur au sujet de la misère d'autrui, quoique le péché, la douleur et la misère répugnent également à l'excellence du premier état. Donc les vertus de ce genre étoient dans le premier homme, en habitude et non en acte. Car le premier homme étoit ainsi disposé que, le péché survenant, il devoit sentir la douleur; comme aussi la misère apparoissant dans un autre, il devoit la repousser de toutes ses forces. En ce sens, le Philosophe dit, *Ethic.*, IV,

---

primi status, quòd ratio erat Deo subjecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quàm perfectiones quædam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundùm regulam rationis, ut magis patebit cùm de virtutibus agetur (2, 2, qu. 62, art. 2). Unde rectitudo primi status exigebat ut homo aliqualiter omnes virtutes haberet. Sed considerandum est quòd virtutum quædam sunt quæ de sui ratione nullam imperfectionem important, ut charitas et justitia : et hujusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiæ simpliciter, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Quædam vero sunt, quæ de sui ratione imperfectionem important vel ex parte actûs vel ex parte materiæ; et si hujusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi status; nihilominus hujusmodi virtutes poterant esse in primo statu : sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur; et spes, quæ est eorum quæ non habentur : perfectio enim primi status non se extendebat ad hoc quòd videret Deum per essentiam, et ut haberet cum fruitione finalis beatitudinis. Unde fides et spes esse poterant in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Si verò imperfectio quæ est de ratione virtutis alicujus, repugnat perfectioni primi status, poterat hujusmodi virtus ibi esse secundùm habitum, et non secundùm actum; ut patet de pœnitentia, quæ est dolor de peccato commisso, et de misericordia, quæ est dolor de miseria aliena : perfectioni enim primi status repugnat tam dolor quàm culpa et miseria. Unde hujusmodi virtutes erant in primo homine secundùm habitum, et non secundùm actum. Erat enim primus homo sic dispositus, ut si peccatum præcessisset, doleret; et similiter si miseriam in alio videret, eam pro *posse* repelleret; sicut

que « la honte qui suit une mauvaise action affecte le sage seulement sous condition. » En effet, il est ainsi disposé qu'il rougiroit s'il avoit fait le mal.

Je réponds aux arguments : 1° La tempérance et la force éloignent, il est vrai, l'excès des passions, quand elles trouvent dans un sujet des passions exagérées ; mais il est de l'essence de ces vertus de tenir les passions dans la modération.

2° Les passions qui ont pour objet un mal, répugnent à la perfection du premier état, si ce mal est personnel au sujet qu'affecte la passion, comme la douleur et la crainte. Mais les passions qui regardent le mal dans un autre, ne répugnent pas à la perfection du premier état ; en effet, l'homme pouvoit, dans le premier état, haïr la malice des démons, et aimer la bonté de Dieu. Donc les vertus modératrices de ces passions pouvoient exister dans l'état primitif, en habitude et même en acte.

Certaines vertus s'exercent sur des passions relatives à un mal qui est dans le sujet lui-même. Si elles n'ont en vue que ces seules passions, ces vertus ne peuvent avoir été en acte dans l'état primitif, mais seulement en habitude, comme il a été dit de la pénitence et de la miséricorde. Mais il y a des vertus qui ont pour terme d'activité ces mêmes passions et d'autres encore ; comme la tempérance qui s'exerce, non-seulement sur les tristesses, mais encore sur les délectations, et la force qui agit, non-seulement sur la crainte, mais encore sur le courage et l'espérance. Donc, dans l'état primitif, il pouvoit y avoir la tempérance en acte, en tant qu'elle modère les délectations ; la force en acte, en tant qu'elle règle le courage et l'espérance, mais non pas en tant que ces vertus modèrent la tristesse ou la crainte.

3° La réponse est clairement dans ce que nous avons dit.

4° La persévérance peut être envisagée sous un double aspect : ou comme

---

Philosophus dicit in *Ethic.* (cap. ult.), quòd « verecundia quæ est de turpi facto, contingit studioso solùm sub conditione : est enim sic dispositus, quòd verecundaretur, si aliquid turpe committeret. »

Ad primum ergo dicendum, quòd accidit temperantiæ et fortitudini quòd superabundantiam passionum repellat, in quantum invenit passiones superabundantes in subjecto ; sed per se convenit hujusmodi virtutibus passiones moderari.

Ad secundum dicendum, quòd illæ passiones ad malum ordinatæ repugnant perfectioni primi status, quæ habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, ut timor et dolor. Sed passiones quæ respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi status ; poterat enim homo in primo statu habere odio malitiam dæmonum, sicut et diligere bonitatem Dei. Unde et virtutes quæ circa tales passiones essent, possent esse in primo statu, et quantum ad habitum et quantum ad actum. Quæ verò sunt circa passiones respicientes malum in eodem subjecto, si circa hujusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundùm actum, sed solùm secundùm habitum ; sicut de pœnitentia et misericordia dictum est.

Sed sunt quædam virtutes quæ non sunt circa has passiones solùm, sed etiam circa alias ; sicut temperantia, quæ non solùm est circa tristitias, sed etiam circa delectationes ; et fortitudo, quæ non solùm est circa timorem, sed etiam circa audaciam et spem. Unde poterat esse in primo statu actus temperantiæ, secundùm quòd est moderativa delectationum ; et similiter fortitudo, secundùm quòd est moderativa audaciæ sive spei, non autem secundùm quòd moderatur tristitiam et timorem.

Ad tertium patet solutio ex his quæ dicta sunt.

Ad quartum dicendum, quòd perseverantia dupliciter sumitur. Uno modo, prout est quæ-

vertu, et alors elle est une habitude qui fait choisir de persévérer dans le bien, et, en ce sens, Adam eut la persévérance ; ou bien comme une circonstance de la vertu, et alors elle est la continuation non interrompue de la vertu ; en ce sens, Adam n'eut pas la persévérance.

5° La réponse est évidente après ce que nous avons dit.

ARTICLE IV.

Les œuvres du premier homme eurent-elles moins d'efficacité pour le mérite que les nôtres?

Il semble que les œuvres du premier homme aient eu moins d'efficacité pour le mérite que les nôtres. 1° La grace est un don de la miséricorde de Dieu, qui accorde plus de secours à ceux qui ont plus de besoins. Or nous avons besoin de la grace plus que le premier homme dans l'état d'innocence. Donc la grace nous est donnée plus abondamment. Et comme la grace est le principe du mérite, nos œuvres deviennent par là plus fécondes en mérite.

2° Le mérite suppose lutte et difficulté ; car il est dit, II *Tim.*, II, 5 : « Aucun ne sera couronné, que celui qui aura bien combattu. » Le Philosophe dit, *Ethic.*, II : « La vertu a pour objet le bon et le difficile. » Mais aujourd'hui il y a plus de luttes et de difficultés ; donc aussi plus de mérite dans les œuvres.

3° Le Maître dit, *Sent.*, II, 24 : « L'homme n'eût point mérité, en résistant à la tentation. » Mais aujourd'hui, la résistance à la tentation est méritoire. Donc nos œuvres sont plus efficaces pour le mérite que celles de l'état primitif.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire ; car autrement la condition de l'homme seroit devenue meilleure après le péché.

---

dam virtus; et sic significat quemdam habitum quo quis eligit perseverare in bono : et sic Adam perseverantiam habuit. Alio modo, prout est circumstantia virtutis; et sic significat continuationem quamdam virtutis absque interruptione : et hoc modo Adam perseverantiam non habuit.

Ad quintum patet responsio per ea quæ dicta sunt.

ARTICULUS IV.

Utrùm opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum, quàm opera nostra.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd opera primi hominis fuerint minùs efficacia ad merendum, quàm opera nostra. Gratia enim ex Dei misericordia datur, quæ magis indigentibus subvenit magis. Sed nos indigemus magis gratia, quàm primus homo in statu innocentiæ. Ergo copiosiùs infunditur nobis gratia; quæ, cùm sit radix meriti, opera nostra efficaciora ad merendum redduntur.

2. Præterea, ad meritum requiritur pugna quædam et difficultas. Dicitur enim II. *ad Tim.*, II : « Non coronabitur, nisi qui legitimè certaverit. » Et Philosophus dicit in II. *Ethic.*, quòd « virtus est circa difficile et bonum. » Sed nunc est major pugna et difficultas. Ergo et major efficacia ad merendum.

3. Præterea, Magister dicit, XXIV. dist., II. lib. *Sentent.*, quòd « homo non meruisset tentationi resistendo. » Nunc autem meretur qui tentationi resistit. Ergo efficaciora sunt opera nostra ad merendum, quàm in primo statu.

Sed contra est, quia secundùm hoc homo esset melioris conditionis post peccatum.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 29, qu. 1, art. 4.

(Conclusion. — Les œuvres du premier homme étoient plus efficaces pour le mérite que les nôtres, si le mérite est apprécié à raison de la grace ou de la grandeur absolue de l'œuvre; si c'est la grandeur relative que l'on apprécie, elles étoient moins efficaces.)

Pour apprécier la grandeur du mérite, il y a deux choses à mesurer : d'abord la charité et la grace qui en sont la source : à telle quantité de mérite correspond telle récompense essentielle, qui consiste dans la jouissance de Dieu; car qui a plus de charité en agissant, jouira de Dieu plus parfaitement. On peut encore mesurer la grandeur du mérite par la grandeur de l'œuvre; et celle-ci est de deux sortes : absolue et relative; car la veuve qui déposa deux petites pièces de cuivre dans le trésor, fit une œuvre moindre en quantité absolue que ceux qui déposèrent de riches offrandes; mais en quantité relative, la veuve fit plus qu'eux, au jugement du Seigneur, parce que l'œuvre dépassait davantage son pouvoir. Au reste, l'une et l'autre grandeur de mérite correspond à une récompense accidentelle, qui est la jouissance qu'on trouve dans un bien créé. Il faut donc dire que les œuvres de l'homme eussent été plus efficaces pour le mérite, dans l'état d'innocence qu'après le péché, si nous apprécions la grandeur du mérite par la mesure de grace, qui alors eût été, en effet, plus abondante, la nature humaine ne lui opposant aucun obstacle. La solution sera la même, si on considère la grandeur absolue de l'œuvre; car l'homme ayant alors plus de puissance pour le bien, auroit fait de plus grandes œuvres. Mais si on considère la quantité relative, il y a après le péché une plus grande cause de mérites, par suite de l'infirmité de l'homme; car une œuvre petite demande plus d'efforts à celui qui ne la fait qu'avec difficulté, qu'une œuvre grande à celui qui l'accomplit sans peine.

Je réponds aux arguments : 1° Après le péché, la grace est nécessaire à l'homme pour plus de choses qu'avant le péché, mais non pas davan-

---

(Conclusio. — Opera primi hominis efficaciora erant ad merendum quàm nostra, si pensetur ratio meriti vel ex gratia vel ex quantitate operis absoluta; si verò ex quantitate proportionali, minùs efficacia erant.)

Respondeo dicendum, quòd quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo ex radice charitatis et gratiæ; et talis quantitas meriti respondet præmio essentiali, quod consistit in Dei fruitione. Qui enim ex majori charitate aliquid facit, perfectiùs Deo fruitur. Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis. Quæ quidem est duplex, scilicet absoluta et proportionalis. Vidua enim quæ misit duo æra minuta in gazophylacium, minus opus fecit quantitate absoluta, quàm illi qui magna munera posuerunt; sed quantitate proportionali vidua plus fecit, secundùm sententiam Domini, quia magis ejus facultatem superabat. Utraque tamen quantitas meriti respondet præmio accidentali, quod est gaudium de bono creato. Sic igitur dicendum, quòd efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentiæ, quàm post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiæ; quia tunc copiosior fuisset nullo obstaculo in natura humana invento. Similiter etiam si consideretur absoluta quantitas operis, quia cùm homo esset majoris virtutis, majora opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, major invenitur ratio meriti post peccatum propter hominis imbecillitatem; magis enim excedit parvum opus potestatem ejus qui cum difficultate operatur illud, quàm opus magnum potestatem ejus qui sine difficultate illud operatur.

Ad primum ergo dicendum, quòd homo post peccatum ad plura indiget gratia quàm ante peccatum, sed non magis; quia homo etiam

tage; car l'homme, même avant qu'il eût péché, avoit besoin de la grace pour gagner la vie éternelle. Or c'est pour cela principalement que la grace est nécessaire. Mais après le péché, l'homme a en outre besoin de la grace pour être purifié de ses péchés, et soutenu dans sa foiblesse.

2° La difficulté et la lutte comptent dans la grandeur du mérite, selon la grandeur relative de l'œuvre, comme il a été dit. La volonté montre sa bonne disposition quand elle fait effort contre ce qui lui oppose difficulté; mais la parfaite disposition de la volonté a pour principe une grande charité. Or il peut arriver qu'un homme, accomplissant une œuvre facile, ait une volonté aussi parfaite qu'un autre qui fait une œuvre difficile, parce qu'il seroit prêt à faire même ce qui lui présenteroit de la difficulté. Cependant la difficulté actuelle étant une peine, est aussi, dans sa même mesure, une satisfaction pour le péché.

3° Que l'homme n'eût point acquis de mérite en résistant à la tentation, cela est vrai, dans l'opinion de ceux qui prétendent qu'il n'avoit pas la grace, comme cela est vrai, encore aujourd'hui, de ceux qui ne l'ont pas. Il y a cependant une différence : dans le premier état, rien ne poussoit intérieurement au mal, comme il arrive aujourd'hui; ce qui fait que l'homme pouvoit alors, plus facilement qu'aujourd'hui, résister à la tentation sans le secours de la grace.

---

ante peccatum indigebat gratia ad vitam æternam consequendam, quæ est principalis necessitas gratiæ. Sed homo post peccatum super hoc indiget gratia etiam ad peccati remissionem et infirmitatis sustentationem.

Ad secundum dicendum, quòd difficultas et pugna pertinent ad quantitatem meriti secundùm quantitatem operis proportionalem, ut dictum est. Et est signum promptitudinis voluntatis, quæ conatur ad id quod est sibi difficile; promptitudo autem voluntatis causatur ex magnitudine charitatis. Potest autem contingere quòd aliquis ita prompta voluntate faciat opus aliquod facile, sicut alius difficile; quia paratus esset facere etiam quod sibi esset difficile. Difficultas tamen actualis, in quantum est pœnalis, habet etiam quòd sit satisfactoria pro peccato.

Ad tertium dicendum, quòd resistere tentationi primo homini non fuisset meritorium, secundùm opinionem ponentium quòd gratiam non haberet; sicut nec modò est meritorium non habenti gratiam. Sed in hoc loco est differentia, quia in primo statu nihil erat interius impellens ad malum, sicut modò est. Unde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratia, quàm modo.

QUESTION XCVI.

Du domaine qui appartenoit à l'homme dans l'état d'innocence.

Il faut maintenant considérer le domaine que l'homme devoit exercer dans l'état d'innocence. Sur ce sujet, quatre questions se présentent : 1° L'homme, dans l'état d'innocence, devoit-il régner sur les animaux? 2° Devoit-il régner sur toute créature? 3° Dans l'état d'innocence, tous les hommes eussent-ils été égaux? 4° Les hommes, dans cet état, auroient-ils eu autorité les uns sur les autres?

ARTICLE I.

L'homme dans l'état d'innocence devoit-il régner sur les animaux?

Il paroît qu'Adam, dans l'état d'innocence, ne régnoit pas sur les animaux : 1° Saint Augustin dit, *Super Gen. ad lit.*, IX : « C'est par le ministère des anges que les animaux furent amenés à Adam, afin qu'il leur donnât un nom. » Or ce ministère n'eût pas été nécessaire si l'homme avoit régné sur les animaux. L'homme n'avoit donc pas, dans l'état d'innocence, l'empire sur les animaux.

2° Les êtres qui ont une aversion réciproque ne peuvent convenablement être réunis sous une même puissance. Or beaucoup d'animaux sont naturellement opposés entre eux, comme la brebis et le loup. Donc ils n'étoient pas tous réunis sous l'empire de l'homme.

QUÆSTIO XCVI.

De dominio, quod homini in statu innocentiæ competebat, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de dominio, quod competebat homini in statu innocentiæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm homo in statu innocentiæ animalibus dominaretur. 2° Utrùm dominaretur omni creaturæ. 3° Utrùm in statu innocentiæ omnes homines fuissent æquales. 4° Utrùm homines hominibus dominarentur in illo statu.

ARTICULUS I.

Utrùm Adam in statu innocentiæ animalibus dominaretur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd Adam in statu innocentiæ animalibus non dominabatur. Dicit enim Augustinus, *Super Gen. ad lit.*, IX, quòd « ministerio angelorum animalia sunt adducta ad Adam, ut eis nomina imponeret (2). » Non autem fuisset ibi necessarium ministerium, si homo per seipsum animalibus dominabatur. Non ergo in statu innocentiæ habuit homo dominium super alia animalia.

2. Præterea, ea quæ ab invicem discordant, non rectè sub uno dominio congregantur. Sed multa animalia naturaliter ab invicem discordant, sicut ovis et lupus. Ergo non omnia animalia sub hominis dominio continebantur.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 44, qu. 1, art. 3; et *Opusc.*, XX, lib. III, cap. 9.

(2) Ex cap. 14 æquivalenter colligitur, ubi non carnaliter intelligi debere monet, quòd hæc Deus ad Adam adduxerit, sicut adigunt venatores animalia quæ capiunt; neque quòd vox aliqua jussionis facta sit illis qualem intelligere solent rationales, cùm id non possint ullo modo bestiæ, quamvis Deo in suo genere obtemperent; sed *sicut ipse monet omnia temporibus opportunis per angelica ministeria, etc.* Sequens autem appendix, Hieronymi nomine prænotata, nullibi apud illum occurrit, sed simile aliquid apud Bedam in *Hexamero* suo, quod et

3° Saint Jérôme dit : « Avant le péché, Dieu donna à l'homme, qui n'en avoit alors aucun besoin, la domination sur les animaux ; car il prévoyoit que l'homme, après sa chute, trouveroit un secours et comme un avertissement dans les animaux. » Donc l'usage au moins de ce pouvoir n'appartenoit pas à l'homme avant son péché.

4° Le propre du maître, c'est de commander. Or on ne commande qu'à un être doué de raison. Donc l'homme ne commandoit pas aux animaux privés de raison.

Mais la Genèse dit, au contraire, en parlant du premier homme : « Qu'il commande aux poissons de la mer, aux volatiles du ciel et aux bêtes de la terre. »

(Conclusion. — Adam, dans l'état d'innocence, avoit l'empire sur tous les animaux, puisqu'ils lui étoient tous naturellement subordonnés : aussi, en punition de la désobéissance de l'homme envers Dieu, les animaux, à leur tour, refusent leur obéissance à l'homme.)

Si l'homme a vu se révolter contre lui les êtres qui devoient lui obéir, c'est un châtiment et une conséquence de sa propre révolte envers Dieu. Aussi, dans l'état d'innocence, avant ce premier acte de rébellion, il ne rencontroit aucune résistance parmi les êtres, qui lui étoient naturellement subordonnés. Or tous les animaux sont naturellement subordonnés à l'homme; et cela se prouve par trois raisons. D'abord, par l'ordre même établi dans la nature. De même, en effet, que, dans la génération des choses, on voit régner un ordre qui va de l'imparfait au parfait; ainsi la matière est ordonnée par rapport à la forme, et une forme moins parfaite par rapport à une forme plus parfaite; de même en est-il de l'usage

---

3. Præterea, Hieronymus dicit, quòd « homini ante peccatum non indigenti Deus animalium dominationem dedit; præsciebat enim hominem adminiculo animalium adjuvandum fore post lapsum. » Ergo ad minus usus dominii super animalia non competebat homini ante peccatum.

4. Præterea, proprium domini esse videtur præcipere. Sed præceptum non rectè fertur nisi ad habentem rationem. Ergo homo non habebat dominium super animalia irrationalia.

Sed contra est, quod dicitur *Genes.* primo de homine : « Præsit piscibus maris, et volatilibus cœli, et bestiis terræ. »

(Conclusio. — Adam in statu innocentiæ cunctis dominabatur animalibus, quòd ei omnia animalia naturaliter subjecta essent : unde in pœnam inobedientiæ hominis ad Deum, animalia quoque homini obedire contemnunt.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est (qu. 95, art. 1), inobedientia ad hominem, eorum quæ ei debent esse subjecta, subsecuta est in pœnam ejus, eo quòd ipse fuit inobediens Deo. Et ideo, in statu innocentiæ ante inobedientiam prædictam, nihil ei repugnabat, quod naturaliter deberet ei esse subjectum. Omnia autem animalia sunt homini naturaliter subjecta : quod apparet ex tribus. Primò ex ipso naturæ processu; sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo, quo proceditur

ex illo refert Glossa, et ex eodem sine nominis ejus expressione Rabanus mutuatur : *Meritò quæritur* (inquit) *in qua utilitate homo dominatum in pisces et volucres et animantia terræ cuncta perceperit, vel quos ad usus, vel quæ sint hæc solatia hominis creati, si nunquam peccaret; cui soli arborum fructus in prima conditione concessi sunt. Nisi fortè dicendum est quia peccaturum præsciebat Deus hominem et mortalem peccando futurum, quem immortalem ipse creavit. Ideoque ea ibi solatia primordialiter instituit quibus fragilitatem suam possit mortalis tueri, vel alimentum videlicet ex his habens, vel indumentum, vel laborum et itineris adjumentum.*

des choses naturelles : les moins parfaites doivent servir à l'usage de celles qui sont plus parfaites. Les plantes se servent de la terre pour s'alimenter; les animaux se servent des plantes, et les hommes se servent des plantes et des animaux. Naturellement donc l'homme a l'empire sur les animaux. C'est pour cela que le Philosophe dit, *Politic.*, I, 5 : « La chasse des animaux sauvages est légitime et naturelle; car, par elle, l'homme s'efforce de reprendre ce qui lui appartient naturellement. » La seconde raison ressort de l'ordre de la divine providence, laquelle gouverne toujours les choses inférieures par les choses supérieures. Or l'homme étant supérieur aux autres animaux, par la raison qu'il est fait à l'image de Dieu, il étoit naturel que tous les autres animaux fussent soumis à son empire. La même vérité résulte des propriétés distinctives de l'homme et des autres animaux. Ces derniers, en effet, présentent, dans ce que nous avons nommé leur appréciation naturelle, comme un reflet de la prudence appliquée à certains actes particuliers; mais dans l'homme brille la prudence elle-même dans sa notion générale et dans son application à tous les actes possibles. Or ce qui n'est qu'un reflet ou une participation, dépend de ce qui est par essence et d'une manière générale. Il est donc évident que les autres animaux sont naturellement soumis à l'homme.

Je réponds aux arguments : 1° Une puissance supérieure peut faire, à l'égard des êtres subordonnés, beaucoup de choses que ne peut pas une puissance inférieure. Il est par conséquent tel effet qui peut être produit chez les animaux par la puissance de l'ange, et qui dépasse la puissance de l'homme; ainsi, rassembler tous les animaux en un instant.

2° Quelques-uns supposent que les animaux maintenant féroces, et qui font la guerre aux autres, eussent été, dans l'état primitif, non-seulement doux envers l'homme, mais encore inoffensifs pour les autres ani-

---

de imperfecto ad perfectum (nam materia est propter formam, et forma imperfectior propter perfectiorem); ita etiam est in usu rerum naturalium. Nam imperfectiora cedunt in usum perfectiorum. Plantæ enim utuntur terrâ ad sui nutrimentum, animalia verò plantis, et homines plantis et animalibus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus. Et propter hoc Philosophus dicit in I. *Polit.* (cap. 5), quòd « venatio sylvestrium animalium est justa et naturalis, quia per eam homo vendicat sibi quod est naturaliter suum. » Secundò, apparet hoc ex ordine divinæ providentiæ, quæ semper inferiora per superiora gubernat. Unde cùm homo sit supra cætera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter ejus gubernationi alia animalia subduntur. Tertiò, apparet idem ex proprietate hominis et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur secundùm æstimationem naturalem quædam participatio prudentiæ ad aliquos particulares actus; in homine autem universalis prudentia, quæ est *ratio omnium agibilium*. Omne autem quod est per participationem subditur ei quod est per essentiam et universaliter. Unde patet quòd naturalis est subjectio aliorum animalium ad hominem.

Ad primum ergo dicendum, quòd in subjectos multa potest facere superior potestas, quæ non potest facere inferior. Angelus autem est naturaliter superior homine. Unde aliquis effectus poterat fieri circa animalia virtute angelica, qui non poterat fieri potestate humana, scilicet quòd statim omnia animalia congregarentur.

Ad secundum dicendum, quòd quidam dicunt quòd animalia quæ nunc sunt ferocia, et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta non solùm circa hominem, sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omnino irrationabile.

maux. Mais cela n'est nullement raisonnable. La nature des animaux n'a pu être changée par le péché de l'homme, en sorte que ceux auxquels il est aujourd'hui naturel de dévorer les autres, eussent alors vécu en broutant l'herbe; ainsi, par exemple, les lions et les oiseaux de proie. Aussi la Glose, sur le chapitre premier de la Genèse, dans un passage attribué à Bède, ne dit-elle pas : « Les arbres et les plantes ont été donnés à tous les animaux et à tous les oiseaux pour nourriture. » Elle dit seulement : « à certaines espèces. » Il y auroit donc eu guerre naturellement entre différentes espèces d'animaux. Mais elles n'auroient pas été soustraites pour cela au domaine de l'homme, pas plus qu'elles ne le sont maintenant au domaine de Dieu, dont la providence règle toutes ces choses. Et l'homme eût été le ministre de cette providence, comme il l'est encore par rapport aux animaux domestiques; car on voit les hommes donner à leurs faucons des poules à manger.

3° Les hommes, dans l'état d'innocence, n'avoient pas besoin des animaux pour une nécessité corporelle : ils n'en avoient pas besoin pour se vêtir, puisqu'ils étoient nus, chose dont ils ne rougissoient pas, n'étant pas exposés aux funestes impressions de la concupiscence; ni pour se nourrir, puisqu'ils mangeoient des fruits des arbres du paradis; ni pour se transporter d'un lieu à l'autre, leur force naturelle étant plus que suffisante pour cela. Ils en avoient uniquement besoin pour acquérir une connoissance expérimentale de la nature de ces divers animaux. C'est ce qui nous est marqué quand Dieu conduit tous les animaux à l'homme, afin qu'il leur donnât leurs noms, lesquels devoient désigner leurs différentes natures.

4° Tous les animaux possèdent, dans leur appréciation naturelle, comme un rayon de la prudence et de la raison; c'est ce qui fait que les cigognes suivent leur chef, et que les abeilles obéissent à leur roi. C'est ainsi que tous les animaux eussent été d'eux-mêmes soumis à l'homme, comme le sont maintenant les animaux domestiques.

Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata, ut quibus nunc naturale est comedere aliorum animalium carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec Glossa Bedæ dicit *Gen.*, I, quòd « ligna et herbæ datæ sunt omnibus animalibus et avibus in cibum, » sed « quibusdam. » Fuisset ergo naturalis discordia inter quædam animalia. Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis, sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cujus providentia hoc totum dispensatur. Et hujus providentiæ homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis. Ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinæ in cibum.

Ad tertium dicendum, quòd homines in statu innocentiæ non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem, neque ad tegumentum, quia nudi erant et non erubescebant, nullo incitante inordinatæ concupiscentiæ motu; neque ad cibum, quia lignis paradisi vescebantur; neque ad vehiculum, propter corporis robur. Indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc quòd Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret, quæ eorum naturas designant.

Ad quartum dicendum, quòd omnia animalia habent quamdam participationem prudentiæ et rationis, secundùm æstimationem naturalem, ex qua contingit quòd grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obedivissent, sicut nunc quædam domestica ei obediunt.

ARTICLE II.

L'homme auroit-il régné sur toutes les autres créatures?

Il paroît que l'homme n'auroit pas régné sur toutes les autres créatures. 1° L'ange tient de la nature une puissance supérieure à celle de l'homme. Or, comme le dit saint Augustin, et comme nous aurons à le remarquer plus tard, la matière n'eût pas même obéi à la volonté des saints anges. Encore moins eût-elle donc obéi à l'homme dans l'état d'innocence.

2° Dans les plantes, il n'y a des forces de l'ame que la nutritive, l'augmentative et la générative. Or ces trois forces ne doivent pas, par leur nature, obéir à la raison, comme cela se voit dans un homme, et par rapport à lui-même. Comme l'empire n'appartient à l'homme qu'à cause de la raison, l'homme, dans l'état d'innocence, n'auroit donc pas eu l'empire sur les plantes.

3° Celui qui a l'empire sur une chose, peut la changer. Or l'homme n'eût pu changer le cours des sphères célestes; car cela n'appartient qu'à Dieu, suivant la parole de saint Denis. Donc l'homme n'eût pas eu l'empire sur ces corps.

Mais le contraire est exprimé dans la *Genèse*, quand elle dit de l'homme : « qu'il règne sur toute créature. »

(Conclusion. — L'homme n'avoit pas sans doute l'empire sur les anges; mais il l'avoit sur les animaux, par le droit de leur commander, et sur les plantes, par le droit d'en user sans aucun obstacle.)

Dans l'homme se trouvent, en quelque façon, tous les êtres. De la même manière donc qu'il règne sur les choses qui sont en lui, il devoit aussi régner sur les choses qui sont en dehors de lui. Or il y a quatre choses à considérer dans l'homme : la raison, par laquelle il ressemble aux anges; les forces sensitives, qui lui sont communes avec les ani-

---

ARTICULUS II.

Utrùm homo habuisset dominium super omnes alias creaturas.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas. Angelus enim naturaliter est majoris potestatis quàm homo. Sed sicut dicit Augustinus, III. *De Trin.* (cap. 8, ut infrà, qu. 10, art. 2, notabitur), materia corporalis non obedivisset ad nutum etiam sanctis angelis. Ergo multò minùs homini in statu innocentiæ.

2. Præterea, in plantis non sunt de viribus animæ nisi nutritiva, et augmentativa et generativa. Hæ autem non sunt natæ obedire rationi, ut in uno et eodem homine apparet. Ergo cùm dominium competat homini secundùm rationem, videtur quòd homo in statu innocentiæ non dominaretur plantis.

3. Præterea, quicunque dominatur alicui rei, potest illam rem mutare. Sed homo non potuisset mutare cursum cœlestium corporum; hoc enim solius Dei est, ut Dionysius dicit in *Epist. ad Polyc.* Ergo non dominabatur eis.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, I, de homine : « Præsit universæ creaturæ. »

(Conclusio. — Homo non dominabatur angelis, sed animalibus, imperando; plantis verò et inanimatis, utendo absque ullo impedimento.)

Respondeo dicendum, quòd in homine quodammodo sunt omnia. Et ideo secundùm modum quo dominatur his quæ in seipso sunt, secundùm hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare, scilicet rationem, secundùm quam convenit cum angelis; vires sensitivas, secundùm quas convenit cum animalibus; vires naturales, secundùm quas convenit cum plantis; et ipsum

maux; les forces naturelles, que les plantes possèdent comme lui; le corps même enfin, qui le met en rapport avec les êtres inanimés. La raison est en lui le principe de la domination et de l'empire, bien loin d'être un principe de sujétion; et c'est pour cela que l'homme, dans l'état primitif, ne régnoit pas sur les anges; et, quand il est dit : « qu'il règne sur toute créature, » il faut entendre, sur toute créature qui n'est pas faite à l'image de Dieu. Pour les forces sensitives, telles que l'irascible et la concupiscible, qui sont, à certains égards, soumises à la raison, l'ame humaine a le pouvoir de leur commander; et c'est ainsi que, dans l'état d'innocence, l'homme devoit commander aux autres animaux. Il régnoit également sur les forces naturelles et sur son corps, non en leur imposant sa volonté, mais en les faisant servir à son usage. De même donc, dans l'état d'innocence, l'homme régnoit sur les plantes et les êtres inanimés, non en leur commandant, sans doute, ou en les transformant, mais par un libre et complet usage.

De là résulte clairement la réponse aux objections.

ARTICLE III.

Les hommes dans l'état d'innocence auroient-ils été égaux?

Il paroît que les hommes, dans l'état d'innocence, auroient été tous égaux. 1° Saint Grégoire dit en effet : « Là où il n'y a pas de péché, nous sommes tous égaux. » Or il n'y avoit pas de péché dans l'état primitif. Donc les hommes eussent été égaux.

2° La ressemblance et l'égalité sont le fondement de l'amour réciproque, suivant cette parole des Livres saints, *Eccli.*, XIII, 19 : « Tout animal aime son semblable, et tout homme aime aussi son prochain. » Or, dans l'état primitif, les hommes auroient été unis par un grand amour réciproque, qui est le lien de la paix. Donc ils eussent été égaux.

---

corpus, secundùm quod convenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subjecti dominio. Unde homo angelis non dominabatur in primo statu. Et quod dicitur, *omni creaturæ*, intelligitur quæ non est ad imaginem Dei. Viribus autem sensitivis, sicut irascibili et concupiscibili, quæ aliqualiter obediunt rationi, dominatur anima imperando. Unde in statu innocentiæ animalibus aliis per imperium dominabatur. Viribus autem naturalibus et ipsi corpori homo dominabatur, non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam homo in statu innocentiæ dominabatur plantis et rebus inanimatis, non per imperium vel immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrùm homines in statu innocentiæ fuissent æquales.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd homines in statu innocentiæ omnes fuissent æquales. Dicit enim Gregorius, quòd « ubi non deliquimus, omnes pares sumus. » Sed in statu innocentiæ non erat delictum. Ergo omnes erant pares.

2. Præterea, similitudo et æqualitas est ratio mutuæ dilectionis, secundùm illud *Eccli.*, XIII : « Omne animal diligit sibi simile, sic et omnis homo proximum sibi. » In illo autem statu inter homines abundabat dilectio, quæ est vinculum pacis. Ergo omnes fuissent pares in statu innocentiæ.

3° Otez la cause, vous ôtez aussi l'effet. Mais la cause de l'inégalité des hommes paroit être maintenant, de la part de Dieu, dans les récompenses ou les châtiments qu'il distribue aux hommes, suivant leurs mérites; et de la part de la nature, dans les défauts qu'on y trouve, puisque les uns naissent foibles ou estropiés, et les autres, avec un corps plein de force et bien constitué; ce qui n'auroit pas eu lieu dans l'état primitif. Donc tous les hommes auroient été égaux.

Mais le contraire résulte de ces paroles de saint Paul, *Rom.*, XIII, 1 : « Les choses qui viennent de Dieu sont bien ordonnées. » Or, selon la définition de saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIX, 13, « l'ordre est une disposition qui assigne aux choses égales et inégales la place qui revient à chacune d'elles. » Donc il y auroit eu inégalité dans l'état primitif, qui devoit être éminemment ordonné.

(Conclusion. — Il falloit nécessairement que, dans l'état d'innocence, il y eût une certaine disparité, du moins quant aux sexes; on peut même admettre des inégalités quant à l'ame et au corps.)

Il faut nécessairement admettre une sorte d'inégalité dans l'état primitif, quant au sexe d'abord, puisque, sans cela, il n'y auroit pas eu de génération; puis aussi quant à l'âge, puisque les uns auroient dû naître des autres, et que les unions eussent été exemptes de stérilité. Il faut même admettre une inégalité dans les ames, sous le double rapport de la justice et de la science. L'homme, en effet, n'eût pas agi par nécessité, mais bien en vertu du libre arbitre; et, par le libre arbitre, l'homme peut appliquer plus ou moins son esprit à ses actions, à ses volontés, à ses connoissances. D'où il suit que les uns auroient été plus loin que les autres dans les voies de la justice ou dans celles de la science. Il pouvoit enfin y avoir inégalité dans les corps. Car le corps humain n'étoit pas entièrement affranchi des lois de la nature, au point que les agents exté-

---

3. Præterea, cessante causa cessat effectus. Sed causa inæqualitatis inter homines videtur nunc esse, ex parte quidem Dei, quòd quosdam pro meritis præmiat, quosdam verò punit; ex parte verò naturæ, quia propter naturæ defectum quidam nascuntur debiles et orbati, quidam autem fortes et perfecti; quæ in primo statu non fuissent. Ergo omnes fuissent pares in statu innocentiæ.

Sed contra est, quod dicitur *Rom.*, XIII : « Quæ à Deo sunt, ordinata sunt. » Ordo autem maximè videtur in disparitate consistere. Dicit enim Augustinus, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 13) : « Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio. » Ergo in primo statu, qui decentissimus fuisset, disparitas inveniretur.

(Conclusio. — Necesse est in statu innocentiæ aliquam disparitatem fuisse, saltem quoad sexum; potuit tamen in anima et corpore esse etiam aliqua inæqualitas.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu futuram fuisse, ad minus quantum ad sexum, quia sine diversitate sexus generatio non fuisset. Similiter etiam quantum ad ætatem : sic enim quidam ex aliis nascebantur, nec illi qui miscebantur steriles erant. Sed et secundùm animam diversitas fuisset, et quantum ad justitiam et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium, ex quo homo habet quod possit magis et minùs animum applicare ad aliquid faciendum, vel volendum, vel cognoscendum. Unde quidam magis profecissent in justitia et scientia quàm alii. Ex parte etiam corporis poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter à legibus naturæ, quin ex exterioribus

rieurs ne pussent lui donner un certain concours ou lui communiquer, à différents degrés, certains avantages, puisque la vie elle-même devoit être entretenue par des aliments. Il est donc permis de penser que, suivant les diverses influences de l'air ou celles des astres, il y auroit eu des hommes plus robustes, plus grands, plus beaux, mieux constitués que les autres; de telle sorte, néanmoins, qu'il n'y eût eu, dans ces derniers, aucune défectuosité, aucune faute, ni par rapport à l'ame ni par rapport au corps.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Grégoire, dans le texte cité, n'entend écarter que l'inégalité qui résulte des deux états contraires, de justice et de péché; certains hommes sont en effet quelquefois, en punition de leurs fautes, placés sous la dépendance des autres.

2° L'égalité fait que l'amour réciproque est égal, cela est vrai; mais on conçoit, entre des hommes inégaux, un amour encore plus grand que celui qui règne entre des égaux; seulement il ne sera pas égal de part et d'autre. Un père, en effet, aime plus son enfant qu'un frère n'aime un frère, bien qu'un enfant n'ait pas pour son père un amour égal à celui dont il est l'objet.

3° Il pouvoit y avoir une cause d'inégalité venant de Dieu, non dans le but de punir les uns et de récompenser les autres, mais bien pour mieux faire ressortir, dans l'ensemble, la beauté de l'ordre, par les divers degrés d'élévation où les hommes seroient placés. L'inégalité pouvoit également provenir de la part de la nature, pour les raisons que nous avons indiquées, et sans autre défaut dans la nature elle-même.

---

agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet, magis et minùs, cùm etiam cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere quin secundùm diversam dispositionem aeris et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur, quàm alii, et majores, et pulchriores, et meliùs complexionati; ita tamen quòd in illis qui excederentur, nullus esset defectus vel peccatum, sive circa animam, sive circa corpus.

Ad primum ergo dicendum, quòd Gregorius per verba illa intendit excludere disparitatem quæ est secundùm differentiam justitiæ et peccati. Ex qua contingit quòd aliqui pœnaliter sunt sub aliis coercendi.

Ad secundum dicendum, quòd æqualitas est causa quòd dilectio mutua sit æqualis. Sed tamen inter inæquales potest esse major dilectio quàm inter æquales, licèt non æqualiter utrinque respondeat. Pater enim plus diligit filium naturaliter, quàm frater fratrem, licèt filius non tantumdem diligat patrem, sicut ab eo diligitur.

Ad tertium dicendum, quòd causa disparitatis poterat esse ex parte Dei, non quidem ut puniret quosdam, et quosdam præmiaret, sed ut quosdam plus, quosdam minùs sublimaret, ut pulchritudo ordinis magis in omnibus reluceret. Et etiam ex parte naturæ poterat disparitas causari, secundùm prædictum modum, absque alio defectu naturæ.

ARTICLE IV.

L'homme dans l'état d'innocence auroit-il eu l'empire sur l'homme?

Il paroît que, dans l'état d'innocence, l'homme n'auroit pas eu l'empire sur l'homme. 1° Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIX, 15 : « L'homme étant doué de raison, et fait à l'image de Dieu, n'auroit dû régner, selon la volonté divine, que sur les êtres privés de raison; Dieu n'a pas voulu l'empire de l'homme sur l'homme, mais celui de l'homme sur les animaux. »

2° Ce qui a été établi en punition du péché, ne devoit pas avoir lieu dans l'état d'innocence. Mais l'empire de l'homme sur l'homme a été établi en punition du péché; car c'est après le péché qu'il a été dit à la femme, *Genèse*, III, 16 : « Tu seras sous le pouvoir de l'homme. » Donc, dans l'état d'innocence, l'homme n'étoit pas soumis à l'homme.

3° La sujétion est l'opposé de la liberté. Or la liberté est un des principaux biens de l'homme, un bien qui ne lui eût pas manqué dans l'état d'innocence, puisque, selon la parole déjà citée de saint Augustin, « l'homme possédoit alors tout ce qu'une volonté droite peut désirer. » Donc l'homme, dans l'état d'innocence, n'avoit pas empire sur l'homme.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. L'homme en effet, dans l'état d'innocence, n'étoit pas placé dans une condition plus élevée que les anges. Or, parmi les anges, les uns exercent une certaine domination sur les autres, puisqu'il existe tout un ordre angélique qui se compose d'esprits appelés *dominations*. Donc il n'est pas contre la dignité de l'état d'innocence que l'homme eût dominé sur l'homme.

(Conclusion. — La servitude est une des peines du péché; dans l'état

---

ARTICULUS IV.

Utrùm homo in statu innocentiæ homini dominabatur.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd homo in statu innocentiæ homini non dominabatur. Dicit enim Augustinus, XIX. *De Civit. Dei* (cap. 15) : « Hominem rationalem ad imaginem suam factum non voluit Deus nisi irrationabilibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori. »

2. Præterea, illud quod est introductum in pœnam peccati, non fuisset in statu innocentiæ. Sed hominem subesse homini, introductum est in pœnam peccati; dictum est enim mulieri post peccatum : « Sub potestate viri eris, » ut dicitur *Gen.*, III. Ergo in statu innocentiæ non erat homo homini subjectus.

3. Præterea, subjectio libertati opponitur. Sed libertas est unum de præcipuis bonis, quod in statu innocentiæ non defuisset, quando « nihil aberat quod bona voluntas cupere posset, » ut Augustinus dicit, XIV. *De Civit. Dei* (cap. 10 jam suprà). Ergo homo homini in statu innocentiæ non dominabatur.

Sed contra : conditio hominum in statu innocentiæ non erat dignior quàm conditio angelorum. Sed inter angelos quidam aliis dominantur : unde et unus ordo *Dominationum* vocatur. Ergo non est contra dignitatem status innocentiæ, quòd homo homini dominaretur.

(Conclusio. — Servitus peccati pœna esse

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 164, art. 2, tum in corp., tum ad 1; ut et II, *Sent.*, dist. 44, qu. 1, art. 3; et *Opusc.*, XX, lib. II, cap. 9, col. 1; et in eodem *Opusc.*, lib. III, cap. item 9 et 11, circa finem.

d'innocence, l'homme n'eût donc pas exercé sur l'homme le genre de domination qui est l'opposé ou le corrélatif de la servitude; mais par la supériorité de la science et de la justice, il eût dirigé les autres pour leur propre bien.)

La domination peut être entendue de deux manières : d'abord en tant qu'elle est l'opposé de la servitude; et dans ce sens, on appelle maître celui à qui un autre homme est soumis comme esclave. Puis on entend par domination, ce qui implique une sujétion quelconque; et dans ce sens, on appelle maître celui-là même qui a la charge de gouverner et de diriger des enfants. La domination, entendue de la première manière, n'eût pas existé dans l'état d'innocence; mais l'homme l'eût exercée sur l'homme, dans la seconde signification. Et la raison de cela est que l'esclave diffère de l'homme libre, en ce que « celui-ci existe pour lui-même, » suivant l'expression d'Aristote, et que l'esclave existe pour autrui. Ainsi un homme exerce sur un autre la domination qui implique la servitude, quand il fait servir à son utilité propre l'être qui lui est soumis. Or, comme chacun désire naturellement son bien, comme on ne peut voir, par conséquent, sans tristesse passer entièrement à un autre le bien auquel on a droit, une telle domination ne sauroit avoir lieu sans qu'il y ait peine ou malheur pour le sujet; et voilà pourquoi, dans l'état d'innocence, l'homme ne l'eût pas exercée sur l'homme. L'autorité s'accorde au contraire avec la liberté, quand celui qui obéit n'est dirigé que pour son propre bien ou pour le bien commun. Or une telle autorité eût été exercée par l'homme sur l'homme, dans l'état d'innocence; et cela pour deux raisons : d'abord parce que l'homme est un être destiné par la nature à vivre en société :

---

debet; non igitur in statu innocentiæ homo homini dominaretur dominio servituti opposito; licèt supereminentiam scientiæ et justitiæ habens, alium ad proprium bonum ejus dirigeret.)

Respondeo dicendum, quòd dominium accipitur dupliciter. Uno modo secundùm quòd opponitur servituti. Et sic dominus dicitur, cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium secundùm quòd communiter refertur ad subjectum qualitercunque. Et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiæ homo homini non dominaretur. Sed secundo modo accepto dominio, homo homini dominari potuisset. Cujus ratio est, quia servus in hoc differt à libero, quòd « liber est causa sui (1), » ut dicitur in principio *Metaphys.*; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur, ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quòd illud bonum, quod deberet esse suum, cedat alteri tantùm; et ideo tale dominium non potest esse sine pœna subjectorum; propter quod in statu innocentiæ non fuisset tale dominium hominis ad hominem. Tunc verò dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum ejus qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis ad hominem, in statu innocentiæ fuisset

(1) Sic enim juxta græcum ἕνεκα αὑτοῦ in ablativo legendum est, quasi dicatur esse *gratiâ sui*, hoc est propter se solum et non propter alium, sicut servus. Quamvis et aliquando S. Thomas ita usurpat ut in nominativo intelligatur *causa sui*, veluti causa suæ deliberationis, volitionis, actionis, et se pro arbitrio movens, non sicut servus qui movetur ex imperio vel ex nutu domini. Sed alterum sequitur ex altero, nempe ut suæ actionis causa sit qui propter se tantùm est. Unde sic S. Thomas usurpare potuit quoad sensum quotiescunque usurpavit, et nominatim suprà, qu. 83, art. 1 ad 3; etsi meliùs ut hîc et expressiùs juxta proprietatem græcæ phrasis.

ce qui fait que les hommes, même dans l'état d'innocence, eussent formé un corps social. Mais la vie sociale ne sauroit exister pour un grand nombre d'individus, s'il n'en est un qui ait la préséance et qui soit chargé de pourvoir au bien commun. Plus les hommes sont nombreux et plus ils se proposent d'objets divers; un seul n'a qu'un objet. Aussi, toutes les fois que plusieurs choses sont ordonnées par rapport à un but unique, selon la pensée du Philosophe, il se trouve toujours qu'une seule volonté préside et dirige. La seconde raison est que, du moment où l'on admet qu'un homme auroit eu sur les autres une supériorité de science et de justice, il faut admettre, comme une conséquence rigoureuse, qu'il en auroit usé pour le bien de tous, conformément à cette parole, I *Petr.*, IV, 10 : « Que chacun répande sur les autres la grace qu'il a reçue. » Ce qui fait dire à saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIX, 14 : « Les justes commandent non par l'amour du pouvoir, mais par le désir d'être utiles; » et plus loin, 15 : « Voilà ce que l'ordre naturel prescrit; c'est ainsi que Dieu a organisé l'homme. »

De là résulte clairement la réponse aux objections, qui se fondent toutes sur la première manière d'interpréter la domination.

QUESTION XCVII.

De ce qui regarde l'état du premier homme quant à la conservation de l'individu.

Venons maintenant à ce qui regarde l'état physique du premier homme, d'abord quant à la conservation de l'individu, puis quant à la conservation de l'espèce.

---

propter duo. Primò, quia homo naturaliter est animal sociale. Unde homines in statu innocentiæ socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset nisi aliquis præsideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi autem per se intendunt ad multa, unus verò ad unum. Et ideo Philosophus dicit in principio *Polit.*, quandocunque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundò, quia si unus homo habuisset supra alios supereminentiam scientiæ et justitiæ, inconveniens fuisset, nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum, secundùm quod dicitur, I. *Petr.*, IV : « Unusquisque gratiam, quam accipit, in alterutrum illam administrantes. » Unde Augustinus dicit, XIX. *De Civit. Dei*, cap. 14, quòd « justi non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi. » Et cap. 15 : « Hoc naturalis ordo præscribit; ita Deus hominem condidit. »

Et per hoc patet responsio ad omnia objecta, quæ procedunt de primo modo dominii.

QUÆSTIO XCVII.

De his quæ pertinent ad statum primi hominis quantum ad individui conservationem, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum primi hominis secundùm corpus. Et primò quantum ad conservationem individui; secundò, quantum ad conservationem speciei.

Sur le premier point, quatre questions à faire : 1° L'homme, dans l'état d'innocence, eût-il été immortel? 2° Eût-il été impassible? 3° Eût-il eu besoin de nourriture? 4° Eût-il été immortel par le fruit de l'arbre de vie?

ARTICLE I.

L'homme dans l'état d'innocence eût-il été immortel?

Il paroît que l'homme, dans l'état d'innocence, n'étoit pas immortel. 1° La qualité de *mortel* rentre dans la définition de l'homme. Or le défini disparoît avec la définition. Donc par là-même qu'il étoit homme, Adam ne pouvoit être immortel.

2° Le *corruptible* et l'*incorruptible* constituent deux genres différents, comme le dit Aristote. Or les choses qui diffèrent de genre, ne peuvent être réciproquement transformées. Donc si le premier homme étoit incorruptible, l'homme ne pourroit pas être présentement sujet à la corruption.

3° Si l'homme, dans l'état d'innocence, étoit immortel, il avoit cette propriété par nature ou par grace. Or ce n'étoit pas par nature, car la nature demeurant toujours spécifiquement la même, l'homme seroit encore immortel; ce n'étoit pas non plus par grace, car le premier homme recouvra la grace par la pénitence, suivant cette parole du livre saint, *Sap.*, X, 2: «Dieu le tira de son péché;» il eût donc récupéré l'immortalité. Or cela n'a pas évidemment lieu. Donc l'homme n'étoit pas immortel dans l'état d'innocence.

Circa primum quæruntur quatuor : 1° Utrùm homo in statu innocentiæ esset immortalis. 2° Utrùm esset impassibilis. 3° Utrùm indigeret cibis. 4° Utrùm per lignum vitæ immortalitatem consequeretur.

ARTICULUS I.

Utrùm homo in statu innocentiæ esset immortalis.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd homo in statu innocentiæ non erat immortalis. *Mortale* enim ponitur in diffinitione hominis. Sed remota diffinitione aufertur diffinitum. Ergo si homo erat, non poterat esse immortalis.

2. Præterea, *corruptibile* et *incorruptibile* genere differunt, ut dicitur in X. *Metaphys.* Sed eorum quæ differunt genere, non est transmutatio in invicem. Si ergo primus homo fuit incorruptibilis, non posset homo in statu isto esse corruptibilis.

3. Præterea, si homo in statu innocentiæ fuit immortalis, aut hoc habuit per naturam aut per gratiam. Sed non per naturam, quia cùm natura eadem maneat secundùm speciem, nunc quoque esset immortalis. Similiter nec per gratiam, quia primus homo gratiam per pœnitentiam recuperavit, secundùm illud *Sap.*, X : « Eduxit illum à delicto suo (2). » Ergo immortalitatem recuperasset : quod patet esse falsum. Non ergo homo erat immortalis in statu innocentiæ.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 4; et qu. 5, de malo, art. 5.

(2) Sic de sapientia ipsa vers. 1, pleniùs quàm hìc : *Hæc illum qui primus formatus est à Deo pater orbis terrarum, cùm solus esset creatus, custodivit, et eduxit illum à delicto suo.* Quod in eumdem sensum Augustinus usurpat, Epist. 99, ubi ait : *De illo quidem primo homine patre generis humani quòd eum Christus ab inferno solverit, Ecclesia fere tota consentit; quod eam non inaniter credidisse credendum est, undecunque hoc traditum sit, etiamsi canonicarum Scripturarum hinc expressa non proferatur authoritas; quanquam illud quod in libro Sapientiæ scriptum est* (ut jam suprà) *magis pro hac sententia quàm pro ullo alio intellectu facere videatur.*

4° L'immortalité n'est promise à l'homme que comme récompense, suivant cette parole, *Apoc.*, XXI, 4 : « Il n'y aura plus de mort. » Or l'homme ne fut pas établi dans l'état de récompense, mais bien dans l'état de mérite. Donc l'homme, dans l'état d'innocence, n'étoit pas immortel.

Mais le contraire suit de ces paroles de saint Paul, *Rom.*, VII, 12 : « Par le péché la mort est entrée dans ce monde. » Donc, avant le péché, l'homme étoit immortel.

(Conclusion. — L'homme, dans l'état d'innocence, étoit réellement immortel, non par nature, mais par grace ; car il avoit reçu une vertu divine par laquelle il auroit, en ne péchant pas, conservé son corps dans une condition supérieure à celle de la matière corporelle.)

Un être peut être appelé incorruptible de trois manières différentes. En premier lieu, sous le rapport de la matière ; ou bien parce qu'il n'y a pas de matière en lui, comme, par exemple, dans l'ange ; ou bien parce qu'il a une matière qui n'est en puissance que pour une forme, comme le corps céleste ; et c'est ce qu'on appelle un être incorruptible par nature. En second lieu, un être peut être incorruptible par sa forme ; car quoiqu'étant corruptible par nature, il peut être ainsi disposé qu'il soit complètement à l'abri de la corruption. Et c'est ce qu'on appelle un être incorruptible par la gloire. Ce qui fait dire à saint Augustin, *Epist. ad Diosc.*, LVI : « Dieu a fait l'ame d'une nature si puissante, que de sa béatitude rejaillit sur le corps une pleine intégrité, une sorte de vigueur immortelle. » Un être peut enfin être appelé incorruptible par la vertu d'une cause efficiente ; et c'est ainsi que l'homme, dans l'état d'innocence, eût été incorruptible et immortel ; car, comme le dit encore saint Augustin, *Quæst. vet. et nov. Test.* : « Dieu a ainsi fait l'homme qu'il possédât l'immortalité en ne péchant pas, en sorte que l'homme pouvoit à son gré ou posséder la vie, ou tomber dans la mort. » Si le corps étoit incorrup-

---

4. Præterea, immortalitas promittitur homini in præmium, secundùm illud *Apoc.*, XXI : « Mors ultra non erit. » Sed homo non fuit conditus in statu præmii, sed ut præmium mereretur. Ergo homo in statu innocentiæ non fuit immortalis.

Sed contra est, quod dicitur *ad Rom.*, V, quòd « per peccatum intravit mors in mundum. » Ergo ante peccatum homo erat immortalis.

(Conclusio. — Homo in statu innocentiæ non natura, sed gratia effectivè immortalis erat ; quia vis illi divinitus data erat, per quam poterat, non peccando scilicet, conservare corpus supra naturam corporalis materiæ.)

Respondeo dicendum, quòd aliquid potest dici incorruptibile tripliciter. Uno modo ex parte materiæ, eo scilicet quòd vel non habet materiam, sicut angelus ; vel habet materiam, quæ non est in potentia, nisi ad unam formam, sicut corpus cœleste. Et hoc dicitur secundùm naturam incorruptibile. Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formæ, quia scilicet rei corruptibili per naturam inhæret aliqua dispositio, per quam totaliter à corruptione prohibetur. Et hoc dicitur incorruptibile secundùm gloriam ; quia, ut dicit Augustinus in *Epist. ad Dioscorum* (seu Epist. 56), « tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis, et incorruptionis vigor. » Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causæ efficientis. Et hoc modo homo in statu innocentiæ fuisset incorruptibilis et immortalis, quia (ut Augustinus dicit in lib. *De quæstion. novi et veter. Testamenti*), « Deus hominem fecit, qui, quamdiu non peccaret, immortalitate vigeret, ut ipse sibi auctor esset aut ad vitam, aut ad mortem. » Non enim corpus ejus erat indissolubile per ali-

tible, ce n'est pas, en effet, qu'il y eût en lui comme un principe d'immortalité ; c'étoit parce que l'ame possédoit une vertu surnaturelle et divine par laquelle elle avoit le pouvoir de mettre le corps à l'abri de la corruption, tant qu'elle demeureroit elle-même soumise à Dieu. Et l'on en comprend la raison : l'ame, étant un être raisonnable, dépasse les proportions de la matière corporelle, ainsi que nous l'avons dit plus haut ; il convenoit donc qu'elle possédât au commencement une vertu par laquelle il lui seroit donné d'élever le corps au-dessus des conditions de la matière corporelle.

Je réponds aux arguments : 1° et 2° Les raisons données ici reposent sur la notion de l'incorruptible et de l'immortel par nature.

3° Le pouvoir de conserver le corps à l'abri de la corruption n'étoit pas naturel à l'ame humaine ; c'étoit un don de la grace. Or, quoique l'homme ait recouvré la grace quant à la rémission du péché et au droit de mériter la gloire, il ne l'a pas recouvrée quant à l'immortalité perdue. C'étoit un bienfait que devoit nous accorder Jésus-Christ, par qui les défauts de notre nature sont réparés d'une manière éminente, comme nous le dirons plus tard.

4° L'immortalité de la gloire qui nous est promise comme récompense, est bien différente de celle qui avoit été accordée à l'homme dans l'état primitif.

ARTICLE II.

L'homme dans l'état d'innocence eût-il été passible?

Il paroît que l'homme, dans l'état d'innocence, eût été passible. 1° Sentir, c'est souffrir quelque chose. Or l'homme, dans l'état d'innocence, eût été doué de sensibilité. Donc il eût été passible.

2° Le sommeil est une sorte de passibilité. Mais l'homme, dans l'état

---

quem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animæ vis quædam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione præservare, quamdiu ipsa Deo subjecta mansisset. Quod rationabiliter factum est; quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiæ, ut suprà dictum (qu. 76, art. 1), conveniens fuit, ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiæ.

Ad primum ergo et secundum dicendum, quòd rationes illæ procedunt de incorruptibili et immortali per naturam.

Ad tertium dicendum, quòd vis illa præservandi corpus à corruptione non erat animæ humanæ naturalis, sed per donum gratiæ. Et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpæ et meritum gloriæ, non tamen ad amissæ immortalitatis effectum. Hoc enim reservabatur Christo, per quem naturæ defectus in melius reparandus erat, ut infrà dicetur (III. part., qu. 1, art. 2).

Ad quartum dicendum, quòd differt immortalitas gloriæ, quæ promittitur in præmium, ab immortalitate quæ fuit homini collata in statu innocentiæ.

ARTICULUS II.

Utrùm homo in statu innocentiæ fuisset passibilis.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd homo in statu innocentiæ fuisset passibilis. Sentire enim est pati quoddam. Sed homo in statu innocentiæ fuisset sensibilis. Ergo fuisset passibilis.

2. Præterea, somnus passio quædam est.

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 19, art. 3; ut et dist. 23, qu. 2, art. 3; et iterum dist. 29, art. item 3.

d'innocence, eût été sujet au sommeil, selon cette parole de la *Genèse* : « Dieu envoya un sommeil à Adam. » Donc l'homme eût été passible.

3° Le même livre ajoute : « Dieu lui ôta une de ses côtes. » Donc l'homme eût souffert, même par le retranchement d'une partie de son corps.

4° Le corps de l'homme étoit une matière molle. Or un corps mou est dans un état passif à l'égard d'un corps dur. Donc si le corps du premier homme se fût heurté contre un corps dur, il en eût souffert quelque chose; et, par conséquent, l'homme étoit passible.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire ; car si l'homme eût été passible, il eût été sujet à la corruption, selon ce principe du Philosophe : « Une passion ou impression profonde produit une altération dans la substance. »

(Conclusion. — L'homme, dans l'état d'innocence, n'étoit pas sujet aux passions qui tirent l'homme de son état naturel, mais il étoit capable de celles qui pouvoient le perfectionner.)

La passion ou état de passivité peut être entendue de deux manières. D'abord dans son sens propre et direct ; et dans ce sens, on dit que la passion tire un être de son état naturel ; car la passion est l'effet produit par l'action. Or dans les choses naturelles, les contraires sont réciproquement dans un état d'action ou de passion, en tant que l'un écarte l'autre de son état naturel. En second lieu, la passion se prend généralement pour toute modification, pour celle même qui a pour objet de perfectionner la nature ; ainsi, connoître ou sentir peuvent être pris pour une sorte de passion. De cette seconde manière, l'homme, dans l'état d'innocence, étoit sujet à la passion et la subissoit en effet, et dans son ame et dans son

---

Sed homo in statu innocentiæ dormivisset, secundùm illud *Gen.*, II : « Immisit Deus soporem in Adam. » Ergo fuisset passibilis.

3. Præterea, ibidem subditur, quòd « tulit unam de costis ejus. » Ergo fuisset passibilis, etiam per abscissionem partis.

4. Præterea, corpus hominis molle fuit. Sed molle naturaliter passivum est à duro. Ergo si corpori primi hominis obvium fuisset aliquod corpus durum, ab eo passum fuisset ; et sic primus homo fuit passibilis.

Sed contra est, quia si fuisset passibilis, fuisset corruptibilis : quia « passio magis facta abjicit à substantia (1). »

(Conclusio. — Homo in statu innocentiæ fuit impassibilis secundùm passiones quæ removent hominem à naturali dispositione, passibilis autem secundùm passiones perfectivas.)

Respondeo dicendum, quòd passio dupliciter dicitur. Uno modo propriè ; et sic pati dicitur quòd à sua naturali dispositione removetur. Passio enim est effectus actionis. In rebus autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum à sua naturali dispositione. Alio modo dicitur passio communiter secundùm quamcunque mutationem, etiamsi pertineat ad perfectionem naturæ : sicut intelligere vel sentire dicitur *pati* quoddam. Hoc igitur secundo modo homo in statu innocentiæ passibilis erat et patiebatur, et secundùm

(1) Ex lib. VI *Topic.*, ubi græcè dicitur ἐξίστησι τῆς οὐσίας. Quod modernus interpres vertit *è statu suo naturam dimovere ;* passionemque magis factam *amplificatum affectum* reddit ; ut cap. 3 videre est. Porrò passio magis facta (vel quæ fit magis ex græco μᾶλλον γειγενεν), intelligitur vehementior quædam vel intensa passio, quæ subjectum extra propriæ substantiæ terminos constituit, vel statum ejus naturalem immutat. Hoc enim græca phrasis præ se fert et indicat planiùs quàm latina, quæ sic intelligi non debet, ut videtur, quasi aliquid substantiæ detrahat, vel abjiciat illud quod subjecto essentialiter convenit, etc.

corps. Mais dans le premier sens, l'homme étoit impassible aussi bien qu'immortel, dans son corps et dans son ame; il avoit le pouvoir d'écarter la passion et la mort, en se maintenant à l'abri du péché (1).

Je réponds aux arguments : Le premier et le second se trouvent résolus par ce qui vient d'être dit; car la sensation et le sommeil ne sont pas en dehors de la nature humaine; ils ont, au contraire, son bien pour objet.

3° Cette côte étoit dans Adam, parce qu'il devoit être le principe du genre humain; c'est ainsi que le sperme est dans l'homme, parce qu'il est également principe par la génération. Et comme l'acte séminal n'est pas un état en dehors des dispositions naturelles de l'homme, il en faut dire de même de la séparation de cette côte.

4° Le corps de l'homme, dans l'état d'innocence, pouvoit aisément être mis à l'abri de toute lésion provenant d'un corps dur; il le pouvoit par les conditions mêmes de son existence, laquelle repoussoit alors tout objet nuisible; il le pouvoit aussi par le secours de la divine Providence, qui ne permettoit pas qu'il fût menacé d'aucun danger.

(1) Les observations et les réflexions qui se sont présentées en foule à notre esprit, dans le cours de cette importante dissertation sur l'état primitif de l'homme, nous les avons supprimées à dessein, soit parce que tout nous y paroît assez clair, quand on tient compte surtout des antécédents, dans des thèses aussi profondément enchaînées; soit parce que l'espace nous eût manqué pour faire dignement ressortir tout ce qui s'y trouve de remarquable et de frappant; soit enfin parce que le lecteur pourroit maintenant juger superflu un travail de cette nature. Mais il est une chose que nous croyons devoir consigner ici, à raison du caractère même de l'époque où la grande œuvre de saint Thomas est reproduite dans notre langue, c'est que cet état d'innocence et de bonheur, où l'homme fut créé, est un souvenir qui s'est perpétué dans les traditions et les cultes de tous les peuples de la terre sans exception. Les recherches des historiens, les récits de tous les voyageurs, l'étude, chaque jour plus approfondie, des monûments primitifs, ont rendu cette vérité pleinement évidente. De telle sorte que c'est là un des plus magnifiques témoignages que la science même profane ait rendus à la religion, dans un siècle où la science ne semble faire de découvertes que pour s'imposer autant de rétractations en faveur des antiques enseignements de la foi.

---

animam et secundùm corpus. Primo autem modo dicta passione erat impassibilis, et secundùm animam et secundùm corpus, sicut et immortalis; poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset.

Et per hoc patet responsio ad duo prima. Nam et *sentire* et *dormire* non removent hominem à naturali dispositione, sed ad bonum naturæ ordinantur.

Ad tertium dicendum, quod sicut suprà dictum est (qu. 92, art. 3 ad 2), costa illa fuit in Adam, in quantum erat principium humani generis, sicut semen in homine, in quantum est principium per generationem. Sicut igitur decisio seminis non est cum passione, quæ removeat hominem à naturali dispositione, ita etiam est dicendum de separatione illius costæ.

Ad quartum dicendum, quòd corpus hominis in statu innocentiæ poterat præservari, ne pateretur læsionem ab aliquo duro : partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare; partim etiam per divinam providentiam, quæ sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improviso à quo læderetur.

ARTICLE III.

L'homme dans l'état d'innocence avoit-il besoin de nourriture?

Il paroît que, dans l'état d'innocence, l'homme n'avoit pas besoin de nourriture. 1° La nourriture n'est nécessaire à l'homme que pour réparer la déperdition de ses forces. Mais le corps de l'homme n'éprouvoit alors aucune déperdition, puisqu'il étoit incorruptible. Donc l'homme n'avoit pas besoin de nourriture.

2° Les aliments ne sont pris que pour la nutrition. Or la nutrition implique un état de passion. Donc le corps de l'homme étant alors impassible, il ne devoit pas prendre d'aliments.

3° On dit encore que la nourriture est nécessaire pour conserver la vie. Mais Adam pouvoit sans cela conserver sa vie, puisqu'il auroit évité la mort en évitant le péché. Donc la nourriture ne lui étoit pas nécessaire.

4° La nourriture a pour conséquence l'évacuation du superflu, ce qui ne convenoit nullement à la dignité de l'état primitif. Donc il paroît bien que, dans cet état, l'homme n'eût pas usé d'aliments.

Mais le contraire est exprimé dans ces mots de la *Genèse* : « Vous mangerez du fruit de tous les arbres qui sont dans le paradis. »

(Conclusion. — L'homme, dans l'état d'innocence, possédant la vie animale, avoit besoin d'aliments ; il n'en aura plus besoin après la résurrection, parce qu'il n'aura plus qu'une vie spirituelle.)

Dans l'état d'innocence, l'homme possédoit la vie animale, vie à laquelle les aliments sont nécessaires ; après la résurrection, il possèdera une vie spirituelle et affranchie d'une telle nécessité. Pour rendre cette proposition évidente, il faut considérer que l'ame raisonnable est à la fois *ame* et *esprit*. Elle est appelée ame à cause de ce qu'elle a de commun avec toutes

---

ARTICULUS III.

Utrùm homo in statu innocentiæ indigebat cibis.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd homo in statu innocentiæ non indigebat cibis. Cibus enim necessarius est homini ad restaurationem deperditi. Sed in corpore Adæ nulla fiebat deperditio, quia incorruptibile erat. Ergo non erat ei cibus necessarius.

2. Præterea, cibus est necessarius ad nutriendum. Sed nutritio non est sine passione. Cùm ergo corpus hominis esset impassibile, non erat ei cibus necessarius, ut videtur.

3. Præterea, cibus dicitur esse nobis necessarius ad vitæ conservationem. Sed Adam aliter vitam poterat conservare, quia si non peccaret, non moreretur. Ergo cibus non erat ei necessarius.

4. Præterea, ad sumptionem cibi sequitur emissio superfluitatum, quæ habent quamdam turpitudinem non convenientem dignitati primi status. Ergo videtur quòd homo in primo statu cibis non uteretur.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, II : « De omni ligno quod est in paradiso comedetis. »

(Conclusio. — Homo in statu innocentiæ cùm vitæ animalis esset, cibis indigebat; iis tamen post resurrectionem, vitæ spiritualis existens, non egebit.)

Respondeo dicendum, quòd homo in statu innocentiæ habuit vitam animalem cibis indigentem ; post resurrectionem verò habebit vitam spiritualem cibis non indigentem. Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd anima rationalis, et *anima* est et *spiritus*. Dicitur autem esse *anima*, secundum illud quod est sibi com-

(1) De his etiam in II. *Sent.*, dist. 19, art. 2 ad 2 et ad 3; et *Contra Gent.*, lib. IV cap. 82, col. 5 et 9; et *Opusc.*, III, cap. 133.

les autres ames, à savoir la propriété de donner la vie au corps. De là cette parole de la *Genèse :* « L'homme fut fait en une ame vivante ; » c'est-à-dire vivifiante ou donnant la vie au corps. Mais elle est appelée esprit, à cause de ce qui la distingue de toutes les autres ames, et qui est de posséder une vertu intellective immatérielle. Dans l'état primitif, l'ame communiquoit au corps ce qu'elle possède en tant qu'ame. C'est pour cela que le corps étoit nommé un corps *animal*, comme recevant la vie de l'ame (*anima*). Or le premier principe de vie pour les choses inférieures, comme le dit Aristote, *De anima*, II, c'est l'ame végétative, dont les effets propres sont la nutrition, la génération et l'accroissement. Aussi ce triple effet convenoit-il à l'homme dans l'état primitif. Mais dans le dernier état, celui qui suivra la résurrection, l'ame communiquera d'une certaine façon au corps les propriétés qu'elle a comme esprit, c'est-à-dire l'immortalité, indifféremment chez tous les hommes ; et l'impassibilité, la gloire et la puissance, seulement dans les bons, dont les corps pourront être appelés spirituels. Les hommes, par conséquent, n'auront pas besoin de nourriture après la résurrection ; ils en avoient besoin dans l'état d'innocence.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin dit, il est vrai, *Quæst. vet. et nov. Test.*, qu. 19 (1) : « Comment un corps immortel pouvoit-il être sustenté par la nourriture ? Un être immortel n'a besoin ni de manger ni de boire. » Mais nous avons dit plus haut que l'immortalité de l'état primitif émanoit d'une vertu surnaturelle inhérente à l'ame, et non

(1) Ouvrage longtemps attribué à saint Augustin, mais que la critique a relégué, comme nous l'avons déjà dit, parmi les ouvrages douteux ou supposés. Le grand évêque d'Hyppone est de l'avis que saint Thomas embrasse et défend dans cette thèse. Et, quoique ce sentiment soit repoussé par plusieurs Pères de l'Eglise, on peut dire qu'il est le seul conforme aux Ecritures, à l'unité du plan divin, à l'organisation même de l'homme, laquelle a été sans doute altérée par la chute primitive, mais non entièrement changée. Il faut remarquer ici, comme dans beaucoup d'endroits de la Somme, avec quelle fermeté et quelle lucidité notre saint docteur sauvegarde constamment les droits de la nature, tout en établissant magnifiquement les prérogatives de la grace.

---

mune et aliis animabus, quod est vitam corpori dare. Unde dicitur *Gen.*, II : « Factus est homo in animam viventem, » id est, vitam corpori dantem. Sed *spiritus* dicitur secundum illud quod est proprium sibi, et non aliis animabus, quòd scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem. In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei in quantum est anima. Et ideo corpus illud dicebatur *animale*, in quantum scilicet habebat vitam ab anima. Primum autem principium vitæ in istis inferioribus, ut dicitur in libro II. *De Anima* (text. 34 et 39), est anima vegetabilis, cujus opera sunt alimento uti, et generare, et augeri. Et ideo hæc opera homini in primo statu competebant. In ultimo verò statu post resurrectionem, anima communicabit quodam modo corpori ea quæ sunt sibi propria, in quantum est *spiritus :* Immortalitatem quidem quantum ad omnes ; impassibilitatem verò et gloriam et virtutem, quantum ad bonos, quorum corpora *spiritualia* dicentur. Unde post resurrectionem homines cibis non indigebunt ; sed in statu innocentiæ eis indigebant.

Ad primum ergo dicendum, quòd, sicut dicit Augustinus in lib. *De Quæst. veter. et novi Test.*, qu. 19 : « Quomodo immortale corpus habebat quod cibo sustentabatur ? immortale enim non eget esca, neque potu. » Dictum est enim suprà art. 1, quòd immortalitas primi status erat secundum vim quamdam supernaturalem in anima residentem, non autem secundum ali-

d'une disposition naturelle du corps. L'action de la chaleur auroit, par conséquent, fait perdre au corps quelque chose de ses éléments humides. Il falloit donc, pour qu'il ne fût pas entièrement consumé, que l'homme se sustentât en prenant des aliments.

2° Il y a sans doute dans la nutrition une passion et une altération subies, mais seulement par la nourriture qui doit ainsi être changée en la substance de celui qui la prend. Il faut donc en conclure, non que le corps de l'homme étoit passible, mais que la nourriture subissoit une altération. On peut ajouter qu'une telle passion avoit pour objet le perfectionnement de la nature.

3° L'homme eût péché en ne prenant pas de nourriture, comme en mangeant du fruit défendu ; car il lui fut ordonné de manger du fruit de tous les arbres du paradis, en même temps qu'il lui fut défendu de toucher à l'arbre de la science du bien et du mal.

4° Quelques-uns ont pensé que dans l'état d'innocence, l'homme n'auroit pris que la nourriture strictement nécessaire, et que, par conséquent, il n'auroit été soumis à aucune éjection. Mais on ne sauroit raisonnablement admettre que la nourriture prise n'eût renfermé aucun élément impropre à la nutrition. L'homme auroit donc été sujet à l'évacuation du superflu ; seulement Dieu auroit permis qu'une telle nécessité n'eût rien de honteux.

ARTICLE IV.

L'homme dans l'état d'innocence auroit-il acquis l'immortalité par le fruit de l'arbre de vie?

Il paroît que l'homme, dans l'état d'innocence, ne pouvoit trouver dans le fruit de l'arbre de vie une cause d'immortalité. 1° Rien ne peut agir en dehors de son espèce ; car l'effet ne sauroit dépasser la cause. Or le fruit

---

quam dispositionem corpori inhærentem. Unde per actionem caloris aliquid de humido illius corporis poterat deperdi. Et ne totaliter consumeretur, necesse erat per assumptionem cibi homini subveniri.

Ad secundum dicendum, quòd in nutritione est quædam passio et alteratio, scilicet ex parte alimenti, quod convertitur in substantiam ejus quod alitur. Unde ex hoc non potest concludi quod corpus hominis fuerit passibile, sed quod cibus assumptus erat passibilis. Quamvis etiam talis passio esset ad perfectionem naturæ.

Ad tertium dicendum, quòd si homo sibi non subveniret de cibo, peccaret sicut peccavit sumendo vetitum cibum. Simul enim sibi præceptum fuit, ut à ligno scientiæ boni et mali abstineret, et ut de omni alio ligno paradisi vesceretur.

Ad quartum dicendum, quòd quidam dicunt quod homo in statu innocentiæ non assumpsisset de cibo, nisi quantum fuisset ei necessarium ; unde non fuisset ibi superfluitatum emissio. Sed hoc irrationabile videtur, quod in cibo assumpto non esset aliqua fœculentia, quæ non esset apta ut converteretur in hominis nutrimentum. Unde oportebat superfluitates emitti. Tamen fuisset divinitus provisum ut nulla ex hoc indecentia esset.

ARTICULUS IV.

Utrùm homo in statu innocentiæ per lignum vitæ immortalitatem consecutus fuisset.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd lignum vitæ non poterat esse causa immortalitatis. Nihil enim potest agere ultra suam speciem : effectus enim non excedit causam. Sed

(1) De his etiam in II. *Sent.*, dist. 15. qu. 3. art. 3 ad 5 ; et qu. 5. de malo, art. 5 ad 8 et 9.

de l'arbre de vie étoit corruptible, puisqu'il n'auroit pu sans cela servir d'aliment, l'aliment devant, comme nous venons de le dire, être changé en la substance de celui qui le prend. Donc le fruit de l'arbre de vie ne pouvoit pas donner l'incorruptibilité, c'est-à-dire l'immortalité.

2° Les effets produits par les vertus des plantes et des autres choses de la nature, sont naturels. Si donc l'arbre de vie eût communiqué l'immortalité, cette immortalité eût été naturelle.

3° Ceci semble revenir aux fables des anciens qui prétendoient que leurs dieux, en prenant une certaine nourriture, étoient immortels; le Philosophe en rit, *Metaph.*, III.

Mais le contraire est exprimé dans ces mots, *Genèse*, III, 22 : « De peur qu'il porte la main sur l'arbre de vie, qu'il en mange et qu'il soit immortel. » Saint Augustin ajoute, *Quæst. vet. et nov. Test.* : « Le fruit de l'arbre de vie éloignoit la corruption, et l'homme eût pu rester incorruptible, même après le péché, s'il lui avoit été permis de manger du fruit de cet arbre. »

(Conclusion. — Dans l'état d'innocence, l'homme auroit eu par le fruit de l'arbre de vie une sorte d'immortalité relative, mais non absolue.

Le fruit de l'arbre de vie communiquoit à l'homme une sorte d'immortalité, mais relative et non absolue. Pour mettre cette vérité dans tout son jour, il faut considérer que dans l'état primitif, l'homme avoit deux remèdes contre les défauts de sa nature. Le premier défaut consistoit dans

---

lignum vitæ erat corruptibile, alioquin non potuisset in nutrimentum assumi, quia alimentum convertitur in substantiam nutriti, ut dictum est (art. 3, ad 2). Ergo lignum vitæ incorruptibilitatem seu immortalitatem conferre non poterat.

2. Præterea, effectus qui causantur à virtutibus plantarum et aliarum naturalium rerum, sunt naturales. Si ergo lignum vitæ immortalitatem causasset, fuisset illa immortalitas naturalis.

3. Præterea, hoc videtur redire in fabulas antiquorum, qui dixerunt quòd dii qui comedebant de quodam cibo, facti sunt immortales : quos irridet Philosophus in III. *Metaphys.* (text. 15).

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, III : « Ne fortè mittat manum suam, et sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum. »

4. Præterea, Augustinus in lib. *De quæst. vet. et nov. Testam.* dicit : « Gustus arboris vitæ corruptionem corporis inhibebat. Denique et post peccatum potuit insolubilis manere, si permissum esset illi edere de arbore vitæ (1). »

(Conclusio. — In statu innocentiæ per lignum vitæ consecutus fuisset homo immortalitatem ad determinatum tempus, non autem simpliciter.)

Respondeo dicendum, quòd lignum vitæ quodammodo immortalitatem causabat; non autem simpliciter. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod duo remedia ad conservationem vitæ habebat homo in primo statu contra suos defectus. Primus enim defectus est deperditio humidi

(1) Ut videre est immediatè ante illa quæ paulò superiùs indicata sunt, et inter supposititia tantùm Augustini opera recensentur. Sed verus ipse Augustinus, lib. XIII *De Civit. Dei*, cap. 20 : *Licèt primi homines morituri non essent, nisi peccassent, alimentis tamen ut homines utebantur, nondum spiritalia sed animalia corpora terrena gestantes. Quæ licèt senio non veterascerent, ut necessitate perducerentur ad mortem (qui status eis de ligno vitæ quod in medio Paradisi erat, mirabili gratiâ præstabatur), tamèn et alios sumebant cibos, etc.* Ut et mox : *Utebantur ergo aliis quæ sumebant, ne animalia corpora molestiæ aliquid esuriendo ac sitiendo sentirent. De ligno autem vitæ propterea gustabant, ne mors eis undecunque subreperet, vel senectute confecti decursis temporum spatiis interirent : tanquam cætera essent alimento, illud sacramento.*

la déperdition de l'élément humide, causée par la chaleur naturelle qui est le premier instrument de l'ame; et l'homme remédioit à ce défaut en mangeant du fruit de tous les arbres qui étoient dans le paradis, comme nous y remédions actuellement nous-mêmes par la nourriture que nous prenons. Le second défaut consiste en ce que, suivant le raisonnement du Philosophe, une chose provenant d'une cause extrinsèque et s'ajoutant au principe natif d'un être, principe dont l'humidité se prête à cette assimilation, en diminue graduellement la force et l'activité; ainsi l'eau ajoutée au vin prend d'abord la saveur de ce dernier liquide, mais suivant qu'il en est encore plus ou moins ajouté, le vin perd sa force, de telle sorte qu'il prend lui-même le goût de l'eau. De même nous voyons dans l'homme la vertu spécifique, la puissance native, d'abord tellement forte, qu'elle peut s'assimiler des aliments, non-seulement ce qui lui suffit pour la nutrition, mais encore ce qui est nécessaire pour l'accroissement; nous voyons ensuite ce qui est absorbé ne plus suffire pour l'accroissement et réparer uniquement l'effet de la déperdition; enfin, ne plus suffire même pour cela, quand la vieillesse est venue; ce qui amène la décroissance et finalement la dissolution du corps. Et c'est à ce défaut qu'il étoit obvié par le fruit de l'arbre de vie. Ce fruit avoit la propriété de fortifier la vertu native de l'espèce contre la débilitation produite par le mélange des éléments extrinsèques. Ce qui fait dire à saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIV, 26 : « L'homme avoit un aliment qui le mettoit à l'abri de la faim, une boisson qui le mettoit à l'abri de la soif, et, de plus, le fruit de l'arbre de vie contre les infirmités de la vieillesse. » Et encore, dans l'ouvrage cité plus haut : « Le fruit de l'arbre de vie étoit comme un remède qui devoit empêcher l'humanité de se corrompre. » Et cependant, on ne sauroit dire d'une manière absolue que ce fruit donnoit l'immortalité; car la puissance que l'ame avoit de conserver le corps, n'étoit pas un effet produit par l'arbre de vie, et le fruit de cet arbre ne pouvoit pas non plus communiquer au

---

per actionem caloris naturalis, qui est animæ instrumentum. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per esum aliorum lignorum paradisi, sicut et nunc subvenitur nobis per cibos quos sumimus. Secundus autem defectus est, quia, ut Philosophus dicit I. *De generatione* (text. 34 et 39), illud quod generatur ex aliquo extraneo, adjunctum ei, quod prius erat, humido præexistenti, imminuit virtutem activam speciei; sicut aqua adjuncta vino, primo quidem convertitur in saporem vini, sed secundum quod magis et minus additur, diminuit vini fortitudinem et tandem vinum fit aquosum. Sic igitur videmus quòd in principio virtus activa speciei est adeo fortis, quod potest convertere de alimento non solum quod sufficit ad restaurationem deperditi, sed etiam quod sufficit ad augmentum; postmodum verò, quod aggeneratur non sufficit ad augmentum, sed solum ad restaurationem deperditi; tandem verò in statu senectutis, nec ad hoc sufficit, unde sequitur decrementum; et finaliter dissolutio corporis. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitæ. Habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Unde Augustinus dicit XIV, *De Civit. Dei* (cap. 26), quòd « cibus aderat homini ne esuriret, potus ne sitiret, et lignum vitæ ne senectus eum dissolveret. » Et in lib. *De Quæst. vet. et nov. Testam.* (ut sup.), dicit, quòd « vitæ arbor medicinæ modo corruptionem hominum prohibebat. » Non tamen simpliciter immortalitatem causabat; quia neque virtus quæ inerat animæ ad conservandum corpus, causabatur ex ligno vitæ, neque etiam poterat immortalitatis

corps ces conditions d'immortalité qui ne lui permettoient pas de tomber en dissolution. Et la raison en est que la puissance d'un corps est nécessairement finie; la vertu de l'arbre de vie ne pouvoit donc pas aller jusqu'à donner au corps humain une durée infinie; elle ne pouvoit agir que pour un temps déterminé. Il est évident, en effet, que plus une vertu est grande, et plus est durable l'effet qu'elle produit. Par conséquent, la vertu de l'arbre de vie étant une vertu bornée, elle ne pouvoit préserver le corps humain de la corruption que pour un temps limité, après lequel, ou bien l'homme auroit été transféré à la vie spirituelle, ou bien il auroit été de nouveau dans la nécessité de manger du fruit de cet arbre (1).

De là résulte clairement la réponse aux objections. Car les unes vont à conclure que ce fruit ne donnoit pas l'immortalité d'une manière absolue, et les autres, qu'il empêchoit la corruption, de la manière que nous venons de l'expliquer.

QUESTION XCVIII.

De ce qui a rapport à la conservation de l'espèce.

Nous avons à traiter maintenant de ce qui se rapporte à la conservation de l'espèce : et d'abord de la génération elle-même; puis de l'état des enfants.

(1) Les différents effets attribués par saint Thomas aux aliments ordinaires de l'homme, dans l'état primitif, et au fruit de l'arbre de vie, nous expliquent un des passages les plus difficiles des premiers chapitres de la Genèse. Les Pères de l'Eglise et les commentateurs des Livres saints en donnent plusieurs autres explications, dont quelques-unes satisfont également l'esprit et dissipent tous les doutes. Celle de notre auteur prend pour base, selon la tendance ordinaire du grand théologien, une connoissance approfondie de l'organisation même de l'homme. Et, comme il arrive souvent aussi, la science pourroit développer, d'une manière plus large et plus complète, la donnée qu'il fournit, le point de vue qu'il se contente d'indiquer.

---

dispositionem corpori præstare, ut nunquam dissolvi posset. Quod ex hoc patet quia virtus cujuscumque corporis est finita; unde non poterat virtus ligni vitæ ad hoc se extendere, ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad determinatum tempus. Manifestum est enim, quòd quantò aliqua virtus est major, tantò imprimit durabiliorem effectum. Unde cum virtus ligni vitæ esset finita, semel sumptum præservabat à corruptione usque ad determinatum tempus; quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ rationes concludunt quod non causabat incorruptibilitatem simpliciter. Aliæ verò concludunt quod causabat incorruptibilitatem, impediendo corruptionem secundum modum prædictum.

QUÆSTIO XCVIII.

De pertinentibus ad conservationem speciei, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad conservationem speciei. Et primò, de ipsa generatione. Secundò de conditione prolis genitæ.

Sur le premier point, deux questions à résoudre : 1° La génération auroit-elle eu lieu dans l'état d'innocence? 2° Se seroit-elle effectuée par l'union des sexes?

ARTICLE I.

La génération auroit-elle eu lieu dans l'état d'innocence?

Il paroît que, dans l'état d'innocence, il n'y auroit pas eu de génération. 1° « Le contraire de la génération, c'est la corruption, » comme le dit Aristote, *Physic.*, V; et les contraires portent sur le même objet. Or, dans l'état d'innocence, il n'y a pas eu de corruption. Donc il n'y auroit pas eu de génération.

2° La génération a pour but de conserver dans l'espèce ce qui ne peut être conservé dans l'individu; ce qui fait que la génération n'existe pas dans les êtres qui durent toujours. Or, dans l'état d'innocence, l'homme eût toujours été à l'abri de la mort. Donc la génération ne devoit pas avoir lieu dans cet état.

3° Les hommes se multiplient par la génération. Or, les maîtres se multipliant, il faut que les possessions soient divisées, pour qu'il n'y ait pas de confusion dans le domaine. L'homme étant donc établi le maître des animaux, s'il s'étoit multiplié par la génération, son domaine auroit dû par là même être divisé. Ce qui paroît contraire au droit naturel et primitif, selon lequel tout devoit être commun, ainsi que le dit saint Isidore. La génération n'auroit donc pas existé dans l'état d'innocence.

Mais le contraire se trouve exprimé dans ces paroles de la *Genèse* : « Croissez et vous multipliez, et remplissez la terre. » Une telle multiplication, en effet, ne pouvoit avoir lieu que par des générations nouvelles,

---

Circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm in statu innocentiæ fuisset generatio. 2° Utrùm fuisset generatio per coitum.

ARTICULUS I.

Utrùm in statu innocentiæ fuisset generatio.

Ad primum sic proceditur. Videtur quòd in statu innocentiæ non fuisset generatio. Generationi enim corruptio est contraria, ut dicitur in V. *Phys.* (text. 51). Contraria autem sunt circa idem. In statu autem innocentiæ non fuisset corruptio. Ergo neque generatio.

2. Præterea, generatio ordinatur ad hoc quod conservetur in specie, quod secundum individuum conservari non potest : unde in illis individuis quæ in perpetuum durant, generatio non invenitur. Sed in statu innocentiæ homo in perpetuum absque morte vixisset. Ergo in statu innocentiæ generatio non fuisset.

3. Præterea, per generationem homines multiplicantur. Sed multiplicatis dominis necesse est fieri possessionum divisionem, ad evitandam confusionem dominii. Ergo cùm homo sit institutus dominus animalium, facta multiplicatione humani generis per generationem, secuta fuisset divisio dominii. Quod videtur esse contrarium juri naturali, secundum quod omnia sunt communia, ut Isidor dicit (1). Non ergo fuisset generatio in statu innocentiæ.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, I : « Crescite et multiplicamini, et replete terram. » Hujusmodi autem multiplicatio absque nova ge-

(1) Sic enim lib. V *Etymologiarum* vel *Originum*, cap. 4 : *Jus naturale est commune omnium nationum, eo quòd ubique instinctu naturæ non constitutione aliquâ* (particulari) *habeatur; ut viri et fœminæ conjunctio, liberorum educatio et successio, communis omnium possessio, et eorum acquisitio quæ cœlo, terrâ marique capiuntur.* Indeque in *Decretis*, dist. 1, transcribitur, ut cap. 7 videre est.

puisqu'il n'avoit été d'abord créé que deux êtres humains. Donc la génération auroit existé dans l'état primitif.

(Conclusion. — Comme dans les choses corruptibles rien n'est permanent, si ce n'est l'espèce, comme chaque chose néanmoins tend à se perpétuer, il a fallu que la génération eût lieu dans l'état d'innocence.)

Il faut admettre que la génération auroit existé dans l'état d'innocence, pour la multiplication du genre humain, ou bien il faudroit dire que le péché de l'homme étoit une absolue nécessité, si telle devoit en être la conséquence. Remarquons d'abord que l'homme, d'après les lois constitutives de sa nature, est une sorte de terme moyen entre les créatures corruptibles et les créatures incorruptibles; il tient naturellement à ces dernières par son ame, et aux premières par son corps. Or ce qui ne doit être que pour un temps, ne peut pas rentrer comme objet principal dans les tendances de la nature; ce ne peut être là qu'un objet secondaire et subordonné à un autre; sans cela, quand il vient à périr, il frustreroit la nature de son but. Et comme, dans les choses corruptibles, rien ne subsiste, rien ne se perpétue, si ce n'est l'espèce, le bien de l'espèce est l'objet principal de la nature, et c'est en vue de ce bien à conserver que la génération est établie. Les substances incorruptibles, au contraire, subsistent toujours, et quant à l'espèce, et quant aux individus; aussi les individus eux-mêmes sont-ils pour la nature un objet principal. Ce n'est donc que pour le corps, lequel est naturellement corruptible, que la génération a lieu dans l'espèce humaine; pour ce qui regarde l'ame, tous les individus doivent nécessairement et de soi être l'objet direct de la nature, ou plutôt de l'Auteur de la nature, le seul créateur, en effet, des ames humaines. C'est ainsi que pour la multiplication du genre hu-

---

neratione fieri non potuisset, cùm duo tantum fuerint primitus instituti. Ergo in primo statu generatio fuisset.

(Conclusio. — Quia in rebus corruptibilibus nihil est semper manens, nisi species, et quæque res intendit esse in perpetuum, ideo ad multiplicationem humani generis in statu innocentiæ futura erat generatio.)

Respondeo dicendum, quòd in statu innocentiæ fuisset generatio ad multiplicationem humani generis, alioqui peccatum hominis fuisset valde necessarium, ex quo tantum bonum consecutum est. Est ergo considerandum, quod homo secundum suam naturam est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles; nam anima ejus est naturaliter incorruptibilis, corpus verò naturaliter corruptibile. Est autem considerandum quod alio modo intentio naturæ fertur ad corruptibiles et incorruptibiles creaturas. Id enim per se videtur esse de intentione naturæ, quod est semper et perpetuum. Quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturæ, sed quasi ad aliud ordinatum; alioquin eo corrupto naturæ intentio cassaretur. Quia igitur in rebus corruptibilibus nihil est perpetuum et semper manens nisi species, bonum speciei est de principali intentione naturæ, ad cujus conservationem naturalis generatio ordinatur. Substantiæ verò incorruptibiles manent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua; et ideo etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturæ. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam, competit generatio; ex parte verò animæ, quæ incorruptibilis est, competit ei quod multitudo individuorum sit per se intenta à natura, vel potius à naturæ auctore, qui solus est humanarum animarum creator. Et

main, Dieu avoit établi la génération, même dans l'état d'innocence (1).

Je réponds aux arguments : 1° Le corps de l'homme, dans l'état d'innocence, etoit, comme corps, sujet à la corruption ; il n'en étoit préservé que par l'ame. Il faut donc, même dans cet état, admettre une des conditions essentielles des choses corruptibles.

2° Si la génération, dans l'état d'innocence, n'étoit pas nécessaire pour la conservation de l'espèce, elle l'étoit pour la multiplication des individus.

3° Dans l'état présent, sans doute, les maîtres venant à se multiplier, il est nécessaire de diviser les possessions ; car, comme dit le Philosophe, *Politic.*, II, « la communauté des biens est une occasion de discorde. » Mais, dans l'état d'innocence, les volontés des hommes eussent été si bien réglées, qu'ils auroient pu, sans aucun danger de discorde, user en commun et pour le bien de chaque individu, des choses soumises à l'empire de tous, puisqu'il est encore des hommes assez vertueux pour en agir ainsi.

ARTICLE II.

La génération dans l'état d'innocence auroit-elle eu lieu par l'union des sexes?

Il paroît que, dans l'état d'innocence, la génération n'auroit pas eu lieu par l'union des sexes. 1° « Le premier homme, dit saint Jean Damascène, *De fide orth.*, IV, étoit comme un ange dans le paradis terrestre. » Or,

(1) Sur cette question, comme sur celle de la nourriture, et pour les mêmes motifs, plusieurs Pères de l'Eglise sont d'un avis opposé à celui de saint Thomas. Au nombre de ces Pères, figurent saint Grégoire de Nysse, saint Ambroise et saint Jean Damascène. Mais on peut dire qu'ils n'ont pas traité la question d'une manière régulière et scientifique, comme notre saint docteur; en sorte que leur opinion est l'expression d'un sentiment pieux et délicat, plutôt que l'exposé d'une doctrine véritable. L'idée trop élevée qu'ils se faisoient de l'état d'innocence, les a poussés jusqu'à perdre de vue les lois constitutives de la nature.

---

ideo ad multiplicationem humani generis, generationem in humano genere statuit, etiam in statu innocentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd corpus hominis in statu innocentiæ quantum erat de se, corruptibile erat, sed potuit præservari à corruptione per animam. Et ideo non fuit homini subtrahenda generatio, quæ debetur corruptibilibus rebus.

Ad secundum dicendum, quòd generatio in statu innocentiæ, etsi non fuisset propter conservationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individuorum.

Ad tertium dicendum, quòd in statu isto, multiplicatis dominis necesse est fieri divisionem possessionum; quia « communitas possessionis est occasio discordiæ, » ut Phosophus dicit in II. *Polit.* Sed in statu innocentiæ fuissent voluntates hominum sic ordinatæ, quod absque omni periculo discordiæ, communiter usi fuissent, secundum quod unicuique eorum competeret, rebus quæ eorum dominio subdebantur; cùm hoc etiam modo apud multos bonos viros observetur.

ARTICULUS II.

Utrùm in statu innocentiæ fuisset generatio per coitum.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd in statu innocentiæ non fuisset generatio per coitum. Quia, ut Damascenus dicit (1) : « Primus homo erat in paradiso terrestri, sicut angelus

(1) Nempe lib. II *Fidei orthod.*, cap. 11, circa medium, ubi alio sensu *quemdám angelum* vocat, quia solo suavissimæ contemplationis fructu delectabatur, quod nuncupatur lignum vitæ. Sed lib. IV, cap. 25, juxta sensum præsentem insinuat, cùm primùm quidem ait quòd *virginitas in paradiso conservabatur*, ac deinde subjungit inferiùs quòd *virginitas conversatio angelorum est* (τὸ τῶν ἀγγέλων πολίτευμα), ut et *imitatio* (τὸ μίμημα). Quod perinde ac si angelo primum hominem compararet in paradiso existentem.

dans l'état futur, après la résurrection, alors que « les hommes seront semblables aux anges, ni les hommes n'auront de femmes, ni les femmes de maris ; » *Matth.*, XXII, 30. Donc la génération n'auroit pas eu lieu, dans le paradis, par l'union des sexes.

2° Le premier homme et la première femme furent créés dans toute leur perfection, Par conséquent, si l'ordre actuel avoit été établi avant le péché, ils auroient été unis d'une manière charnelle ; ce qui est évidemment faux, d'après les Ecritures.

3° C'est dans la génération que l'homme devient surtout semblable aux bêtes, par la satisfaction de ses appétits ; et c'est ce qui fait le mérite de la continence dans ceux qui s'abstiennent de ces satisfactions. Or l'homme n'est devenu semblable aux bêtes que par son péché. *Psalm.* XLVIII : « L'homme ayant été placé dans un état d'honneur, ne sut pas le comprendre ; il s'est rabaissé au rang des animaux privés de raison, il leur est devenu semblable. » Donc, avant le péché, l'union charnelle n'auroit pas existé.

4° Dans l'état d'innocence, il n'y auroit pas eu de corruption. Or elle a lieu par la perte de la virginité. Donc la virginité n'eût pas été altérée.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Dieu, avant le péché, « les avoit fait des deux sexes. » *Genèse*, I et II. Or rien n'est fait en vain dans les œuvres de Dieu. Donc l'union des sexes auroit eu lieu, même avant le péché.

Il est encore dit, *Ibid.* : « La femme fut faite pour être un secours à l'homme. » Mais un tel secours ne pouvoit avoir pour but que la génération, puisque, dans toute autre œuvre, l'homme eût été plus efficacement aidé par l'homme. Donc l'union des sexes devoit avoir lieu dans l'état d'innocence.

(Conclusion. — L'organisation de la nature humaine montre assez que,

---

quidam. » Sed in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines angelis similes, « neque nubent, neque nubentur, » ut dicitur *Matth.*, XXII. Ergo neque in paradiso fuisset generatio per coitum.

2. Præterea, primi homines in perfecta ætate conditi fuerunt. Si igitur in eis ante peccatum generatio fuisset per coitum, fuissent etiam in paradiso carnaliter conjuncti. Quod patet esse falsum, secundum Scripturam.

3. Præterea, in conjunctione carnali maximè efficitur homo similis bestiis, propter vehementiam delectationis. Unde etiam continentia laudatur, per quam homines ab hujusmodi delectationibus abstinent. Sed bestiis homo comparatur propter peccatum, secundum illud *Psalm.* XLVIII : « Homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis. » Ergo ante peccatum non fuisset maris et fœminæ carnalis conjunctio.

4. Præterea, in statu innocentiæ nulla fuisset corruptio. Sed per coitum corrumpitur integritas virginalis. Ergo coitus in statu innocentiæ non fuisset.

Sed contra est, quod Deus ante peccatum « masculum et fœminam fecit, » ut dicitur *Gen.*, I et II. Nihil autem est frustra in operibus Dei. Ergo etiam si homo non peccasset, fuisset coitus, ad quem distinctio sexuum ordinatur.

Præterea, *Gen.*, II, dicitur : « Mulier est facta in adjutorium viri. » Sed non ad aliud nisi ad generationem, quæ fit per coitum ; quia ad quodlibet aliud opus convenientius adjuvari posset vir per virum quam per fœminam. Ergo in statu innocentiæ fuisset generatio per coitum.

(Conclusio. — Membra naturalia ad generationem deputata, satis declarant in statu inno-

dans l'état d'innocence, la génération devoit avoir lieu, non par la seule vertu divine, mais par le concours de l'homme et de la femme, sans aucune trace, néanmoins, de passion désordonnée.)

Plusieurs des anciens docteurs, frappés de ce qu'il y a maintenant de honteux dans la concupiscence, n'ont pas cru pouvoir admettre dans l'état primitif le même mode de génération. Saint Grégoire de Nysse, dans l'ouvrage qu'il a fait sur l'homme, prétend que le genre humain, dans l'état d'innocence, se fût multiplié par l'action directe de la vertu divine, d'une manière analogue à celle dont les anges ont été créés. Il dit que, si Dieu a créé les deux sexes avant le péché, c'étoit en vue de ce qui devoit avoir lieu après la déchéance, qu'il prévoyoit devoir arriver. Mais un tel sentiment n'est pas conforme à la raison. Les choses, en effet, qui constituent la nature humaine, ne sont ni ravies ni données à l'homme par le péché. Or il étoit dans la nature de l'homme de posséder la vie animale, comme nous l'avons dit plus haut, et, selon cette vie, d'engendrer son semblable, comme tous les animaux parfaits. C'est ce qui résulte de l'organisation des êtres. Les conséquences de cette organisation auroient été sur un point ce qu'elles devoient être sur tous les autres. Dans la génération, telle qu'elle existe maintenant, il y a deux choses à considérer : d'abord la loi de la nature, qui demande le concours de la force active et de la force passive ; et comme dans toutes les créatures où les sexes sont distincts, la première de ces forces réside dans l'un, et la seconde dans l'autre ; la nature exige leur union. Puis il faut y voir le désordre de la concupiscence, désordre honteux qui n'eût pas existé dans l'état primitif, alors que les puissances inférieures étoient entièrement soumises à la raison. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, *De Civit. Dei*, XIV, 16 : « Loin de nous la pensée que la génération n'eût pu avoir lieu sans

---

centiæ generationem futuram fuisse, non per solam virtutem divinam, sed per conjunctionem maris et fœminæ, absque omni tamen libidinis morbo.)

Respondeo dicendum, quòd quidam antiquorum doctorum considerantes concupiscentiæ fœditatem, quæ invenitur in coitu in isto statu, posuerunt quod in statu innocentiæ non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nyssenus dicit in lib. quem fecit de homine, quod in paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt angeli absque concubitu, per operationem divinæ virtutis. Et dicit quòd Deus ante peccatum fecit « masculum et fœminam, » respiciens ad modum generationis, qui futurus erat post peccatum, cujus Deus præscius erat. Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quæ sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem quod homini secundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, ut suprà dictum est (qu. 97, art. 3), naturale est generare per coitum, sicut et cæteris animalibus perfectis. Et hoc declarant naturalia membra ad hunc usum deputata. Et ideo non est dicendum, quòd usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut et cæterorum membrorum. Sunt igitur in coitu duo consideranda secundum præsentem statum. Unum, quod naturæ est, scilicet conjunctio maris et fœminæ ad generandum. In omni enim generatione requiritur virtus activa et passiva ; unde cùm in omnibus, in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus verò passiva in fœmina, naturæ ordo exigit, ut ad generandum conveniant per coitum mas et fœmina. Aliud autem quod considerari potest, est quædam deformitas immoderatæ concupiscentiæ, quæ in statu innocentiæ non fuisset, quando inferiores vires omnino rationi subdebantur. Unde Augustinus dicit in XIV. *De Civit. Dei* (c. 16) : « Absit ut suspicemur non

l'ignominie de la concupiscence; le corps eût obéi, dans tous ses actes indistinctement, à l'impulsion de la volonté, sans passion, sans désordre honteux, avec un calme parfait de l'ame et des sens. »

Je réponds aux arguments : 1° L'homme, dans le paradis, auroit été semblable à l'ange, quant à sa vie spirituelle; mais il n'en auroit pas moins possédé la vie animale, quant au corps. Après la résurrection, l'homme sera semblable à l'ange, parce qu'il sera devenu spirituel, et quant à l'ame et quant au corps. Il n'y a donc pas de parité entre l'état primitif et l'état futur.

2° L'union charnelle n'eut pas lieu dans le paradis, comme le dit saint Augustin, parce que, bientôt après la formation de la femme, nos premiers parents en furent chassés, à cause de leur péché. On peut dire aussi qu'il falloit pour cela l'ordre de cette autorité suprême qui leur donna l'empire sur toutes choses.

3° Les bêtes ne possèdent pas la raison; et c'est parce que l'homme perd la sienne dans l'aveugle fureur de ses passions, qu'il devient semblable aux bêtes. Mais rien de semblable n'auroit existé dans l'état d'innocence; la lumière de la raison auroit toujours dominé sur les phénomènes de la vie animale, sur les impressions des sens, sans en diminuer la puissance pure, sans en altérer l'ordre constitutif. C'est ce que la vertu produit encore jusqu'à un certain point, même dans notre état de déchéance. Ainsi, par exemple, l'homme sobre, en usant avec modération des aliments nécessaires à la conservation de la vie, n'y trouve pas une satisfaction moins réelle, quoique légitime, que l'homme sensuel qui place son bonheur dans cette action matérielle. Voilà comment il faut entendre les paroles de saint Augustin qui, tout en écartant de l'état d'innocence toute idée de corruption, de trouble et d'ignominie, se garde bien de porter atteinte à

---

potuisse prolem fieri sine libidinis morbo; sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quo cætera, et sine ardore et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animæ et corporis. »

Ad primum ergo dicendum, quòd homo in paradiso fuisset sicut angelus per spiritualem mentem, cum tamen haberet vitam animalem quantum ad corpus. Sed post resurrectionem erit homo similis angelo, spiritualis effectus et secundum animam, et secundum corpus. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit IX. *Super Gen. ad lit.* (cap. 4). Ideo primi parentes in paradiso non coierunt, quia formata muliere, post modicum, propter peccatum de paradiso ejecti sunt. Vel quia expectabatur divina auctoritas ad determinatum tempus commixtionis, à qua acceperunt universale mandatum.

Ad tertium dicendum, quòd bestiæ carent ratione. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quia delectationem coitus et fervorem concupiscentiæ ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiæ nihil hujusmodi fuisset, quod ratione non moderaretur; non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt (fuisset enim tanto major delectatio sensibilis, quanto esset purior natura, et corpus magis sensibile); sed quia vis concupiscibilis non ita inordinatè se extulisset super hujusmodi delectatione, regulata per rationem, ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderatè delectationi inhæreat. Et dico *immoderatè*, propter mensuram rationis. Sicut sobrius in cibo moderatè assumpto non minorem habet delectationem quam gulosus, sed minus ejus concupiscibilis super hujusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini quæ à statu innocentiæ non excludunt magnitudinem

ce qui pouvoit contribuer au bonheur de l'homme. En partant de ce principe, on peut ajouter que la continence n'auroit eu dans cet état primitif aucune sorte de mérite ou d'honneur; s'il en est autrement aujourd'hui, c'est parce qu'elle est un préservatif contre les passions désordonnées, et non parce qu'elle est un obstacle à la propagation de l'espèce.

4° Le même saint Augustin a répondu à cette dernière objection, *De Civit. Dei,* en disant que l'intégrité virginale n'auroit jamais été réellement et formellement altérée, pour ce qui tient à la dignité comme à la pureté de la nature humaine, si les hommes avoient persévéré dans leur première innocence. (Il suffit de donner ici la substance et le sens moral des raisons données par le saint docteur.)

QUESTION XCIX.

De l'état des enfants pour ce qui regarde le corps.

Nous avons donc à parler de l'état des enfants, d'abord quant au corps, puis quant à la justice, et enfin quant à la science.

Sur le premier point, deux questions se présentent : 1° Dans l'état d'innocence, les enfants auroient-ils eu, aussitôt après leur naissance, le parfait usage de leur corps ? 2° Auroient-ils tous été du sexe masculin ?

---

delectationis, sed ardorem libidinis, et inquietudinem animi. Et ideo continentia in statu innocentiæ non fuisset laudabilis, quæ in tempore isto laudatur, non propter defectum fœcunditatis, sed propter remotionem inordinatæ libidinis. Tunc autem fuisset fœcunditas absque libidine.

Ad quartum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit XIV. *De Civit. Dei* (ubi supra) « in illo statu nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim potuit utero conjugis salva integritate fœminei genitalis virile semen immitti, sicut nunc potest eadem integritate salva ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus fœminea viscera relaxaret; sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret. »

QUÆSTIO XCIX.

De conditione prolis generandæ quoad corpus, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ. Et primò, quantum ad corpus. Secundò, quantum ad justitiam. Tertiò, quantum ad scientiam.

Circa primum quæruntur duo : 1° Utrùm in statu innocentiæ pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corpoream. 2° Utrùm omnes fuissent nati in sexu masculino.

ARTICLE I.

Dans l'état primitif, les enfants à peine nés auroient-ils eu le parfait usage de leurs membres?

Il paroît que, dans l'état d'innocence, les enfants à peine nés auroient eu le parfait usage de leurs membres. 1° Saint Augustin dit, *De bapt. parvul.*, I : « Cette foiblesse du corps s'accorde avec l'infirmité de l'ame. » Il parle là des enfants. Or, dans l'état d'innocence, il n'y auroit eu dans l'ame aucune infirmité. Donc il n'y en auroit pas eu non plus dans le corps.

2° Quelques animaux possèdent, aussitôt après leur naissance, un usage suffisant de leur corps. Mais l'homme est plus noble que tous les autres animaux. Donc, à plus forte raison, devroit-il naturellement posséder, aussitôt après sa naissance, le même usage de son corps. Il faut donc voir dans l'état actuel des enfants une des conséquences afflictives du péché.

3° L'impossibilité d'acquérir un objet désirable implique un sentiment de douleur. Mais si les enfants n'avoient pas eu le libre usage de leurs membres, il leur fût souvent arrivé de ne pouvoir acquérir un objet désirable. Donc ils eussent ressenti une douleur, chose qui ne pouvoit être avant le péché. Les enfants, dans l'état d'innocence, n'auroient donc pas été privés du libre mouvement de leurs membres.

4° L'infirmité de la vieillesse répond à celle de l'enfance. Or, dans l'état primitif, l'infirmité de la vieillesse n'auroit pas existé. Donc celle de l'enfance n'auroit pas existé davantage.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Tout ce qui est engendré doit être d'abord imparfait pour arriver ensuite à sa perfection. Or, dans l'état

---

ARTICULUS I.

Utrùm in statu innocentiæ mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd pueri in statu innocentiæ mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum. Dicit enim Augustinus in lib. *De Bapt. parvul.* (2), quòd « infirmitati mentis congruit hæc infirmitas corporis; » quæ scilicet in pueris apparet. Sed in statu innocentiæ nulla fuisset infirmitas mentis. Ergo neque talis infirmitas corporis fuisset in parvulis.

2. Præterea, quædam animalia (3) statim cum nascuntur, habent virtutem sufficientem ad usum membrorum. Sed homo est nobilior aliis animalibus. Ergo multo magis est naturale homini quod statim natus virtutem habeat ad usum membrorum. Et ita videtur esse pœna ex peccato consequens.

3. Præterea, non posse consequi delectabile propositum afflictionem inducit. Sed si pueri non habuissent virtutem ad movendùm membra, frequenter accidisset quod non possent consequi aliquod delectabile eis propositum. Ergo fuisset in eis afflictio, quæ non poterat esse ante peccatum. Non ergo in statu innocentiæ vis defuisset pueris ad movendum membra.

4. Præterea, defectus senectutis videtur correspondere defectui pueritiæ. Sed in statu innocentiæ non fuisset defectus senectutis. Ergo neque etiam defectus pueritiæ.

Sed contra est, quod omne generatum prius est imperfectum quam perficiatur. Sed pueri in statu innocentiæ fuissent per generationem

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 20, qu. 1, art. 1 et 2.

(2) Sive, ut inscribi etiam solet *De peccatorum meritis et remissione*, lib. I, cap. 38.

(3) Præsertim verò ea quæ lacte nutriuntur, ut ex allato Augustini loco pleniùs infrà referetur.

d'innocence, les enfants auroient reçu la vie par voie de génération. Donc ils auroient été d'abord imparfaits, et quant à la grandeur et quant aux propriétés de leur corps.

(CONCLUSION. — Dans l'état d'innocence, les enfants n'auroient pas eu, aussitôt après leur naissance, l'usage de leur corps pour toute sorte d'actes, ils n'auroient pu accomplir que les actes propres à leur âge; car c'est là l'ordre naturel, et la divine Ecriture ne dit pas le contraire.)

Ce qui est au-dessus de l'ordre de la nature ne nous est transmis que par la foi; et ce que nous croyons, nous le devons alors à l'autorité. Il faut, par conséquent, dans toutes nos affirmations, suivre la nature des choses, excepté pour celles qui nous sont enseignées par l'autorité divine, et qui sont par là même au-dessus de la nature. Or il est évidemment conforme à la nature, en rapport avec les commencements de la vie humaine, que les enfants n'aient pas, aussitôt après leur naissance, le libre usage de leur corps; et cela, par la raison que le cerveau de l'homme, eu égard à la grandeur totale de son corps, est plus grand que celui des autres animaux; ce qui fait naturellement qu'à raison de l'extrême humidité du cerveau chez les enfants, les nerfs, qui sont les instruments de toute action corporelle, sont moins aptes chez eux à mettre leur corps en mouvement. D'autre part, aucun homme ayant la foi ne peut douter que les enfants, même aussitôt après leur naissance, ne puissent avoir par un secours spécial de Dieu le libre usage de leurs membres. Or il est constant, d'après les Ecritures, *Eccli.*, VII, que « Dieu a fait l'homme droit. » Et cette rectitude consiste, selon saint Augustin, dans la parfaite soumission du corps à l'ame. Et comme dans les temps primitifs il ne pouvoit pas se faire que le corps de l'homme opposât une résistance quelconque à une volonté bien ordonnée, les membres du corps humain ne pouvoient pas, par conséquent, faire défaut à la volonté de l'homme. Mais la volonté de l'homme n'est bien ordonnée que lorsqu'elle tend à des actes qui lui conviennent; et les

---

producti. Ergo à principio imperfecti fuissent, et quantitate et virtute corporis.

(CONCLUSIO. — In statu innocentiæ pueri mox nati non habuissent perfectam virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus, sed ad actus pueritiæ convenientes; quippe cùm hoc naturale sit, nec divina Scriptura contrarium tradat.)

Respondeo dicendum, quòd ea quæ sunt supra naturam, sola fide tenemus; quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, præter ea quæ auctoritate divina traduntur, quæ sunt supra naturam. Manifestum est autem hoc naturale esse, utpote principiis humanæ naturæ competens, quod pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra; quia homo naturaliter habet cerebrum majus in quantitate secundum proportionem sui corporis, quàm cætera animalia. Unde naturale est quod propter maximam humiditatem cerebri, in pueris, nervi qui sunt instrumenta motus, non sunt idonei ad movendum membra. Ex alia verò parte nulli catholico dubium est quin divina virtute fieri possit ut pueri mox nati perfectam virtutem habeant ad motum membrorum. Constat autem per auctoritatem Scripturæ, quòd « Deus fecit hominem rectum » (*Eccli.*, VII) : Et hæc rectitudo consistit, ut Augustinus dicit, in perfecta subjectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo statu non poterat esse in membris hominis aliquid quod repugnaret ordinatæ hominis voluntati, ita membra hominis deficere non poterant humanæ voluntati. Voluntas autem hominis ordinata est, quæ tendit in actus sibi convenientes; non sunt autem

mêmes actes ne conviennent pas à tous les âges de l'homme. Il faut donc en revenir à dire que les enfants n'auroient pas eu, aussitôt après leur naissance, le libre usage de leur corps pour toute espèce d'acte, et qu'ils n'auroient pu s'en servir que pour les actes propres à l'enfance, comme, par exemple, prendre le sein maternel, et autres actes de même nature.

Je réponds aux arguments : 1° Saint Augustin parle, dans l'endroit cité, de la foiblesse que nous voyons maintenant dans les enfants et qui a rapport aux actes mêmes propres à leur âge ; ce qui est clairement indiqué par ce qui précède : « Placés près du sein maternel, les enfants peuvent bien faire connoître leur faim par des pleurs, mais non la satisfaire. »

2° Si quelques animaux ont, aussitôt après leur naissance, le libre usage de leurs membres, cela ne vient pas de leur perfection ou dignité ; cela vient d'abord de ce qu'ils ont le cerveau sec, et puis de ce que les actes propres à de tels animaux sont imparfaits, et qu'une vertu restreinte suffit pour les accomplir.

3° La réponse à ce troisième argument résulte clairement de ce qui a été dit dans le corps de l'article. On peut dire aussi que les enfants n'auroient rien désiré que sous l'impulsion d'une volonté parfaitement conforme à leur état.

4° L'homme auroit sans doute été engendré dans l'état d'innocence, mais non sujet à la corruption. Il auroit donc éprouvé dans cet état certains défauts propres à l'enfance et suite nécessaire de la génération ; mais il n'auroit pas éprouvé les infirmités de la vieillesse, puisque la corruption en est la conséquence.

---

iidem actus convenientes homini secundum quamlibet ætatem. Dicendum est ergo, quod pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus, sed ad actus pueritiæ convenientes, puta ad sugendum ubera, et ad alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quòd Augustinus loquitur de ista infirmitate quæ nunc in pueris apparet, etiàm quantum ad actus eorum pueritiæ convenientes, ut patet per ea quæ præmittit (1), quòd « juxta se jacentibus mammis magis possunt esurientes flere, quàm sugere. »

Ad secundum dicendum, quòd hoc quòd quædam animalia statim nata habent usum membrorum, non est ex eorum nobilitate, cùm quædam animalia perfectiora hoc non habeant; sed hoc eis contingit ex siccitate cerebri, et quia actus proprii talium animalium sunt imperfecti, ad quos etiam parva virtus sufficere potest.

Ad tertium patet solutio per ea quæ dicta sunt in corpore. Vel potest dici, quòd nihil appetivissent, nisi ordinata voluntate convenisset eis secundùm statum suum.

Ad quartum dicendum, quòd homo in statu innocentiæ generatus fuisset, sed non fuisset corruptus. Et ideo in statu illo potuissent esse aliqui defectus pueriles, qui consequuntur generationem; non autem defectus seniles, qui ordinantur ad corruptionem.

(1) Pleniùs quàm hic et expressiùs, cùm sic ait æquivalenter : *Pecorum pulli, quamvis parvuli, currunt et matres agnoscunt, nec sugendis uberibus curâ et ope admoventur aliená, sed ea ipsi in maternis corporibus loco abdito posita mirabili facilitate noverunt. Contrà, homini nato nec ad incessum pedes idonei, nec manus saltem ad scalpendum habiles, et nisi ope nutrientis admotis labris pupillæ uberis ingerantur, nec ubi sint sentiunt, et juxta se vescentibus mammis, etc.*

ARTICLE II.

Seroit-il né des femmes dans l'état primitif?

Il paroît que dans l'état primitif il ne seroit pas né de femmes. 1° D'après le Philosophe, la femme, comparée à l'homme, est un défaut ou une imperfection, qui semble déroger par là même à l'ordre de la nature. Or dans l'état primitif il ne seroit rien arrivé que de conforme à la nature. Donc il ne seroit pas né de femmes.

2° Tout générateur produit son semblable, à moins qu'il ne rencontre un obstacle ou dans un défaut de vertu ou dans une défectuosité matérielle; ainsi un petit feu ne peut brûler des bois verts. Or la puissance ou vertu générative est dans l'homme. Par conséquent, comme dans l'état d'innocence il n'y auroit eu ni défaut de vertu dans l'homme, ni défectuosité matérielle dans la femme, les enfants auroient tous été du sexe masculin.

3° Dans l'état d'innocence, la génération n'avoit lieu que pour la multiplication de l'espèce. Mais l'espèce auroit pu se multiplier suffisamment par le premier homme et la première femme, puisqu'ils devoient être immortels. Donc il n'étoit pas nécessaire que des femmes naquissent dans cet état.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. La nature humaine se fût développée dans les conditions mêmes où Dieu l'avoit établie. Or Dieu avoit primitivement établi l'homme et la femme, comme on le voit dans les deux premiers chapitres de la Genèse. Donc il seroit né dans cet état des hommes et des femmes.

(Conclusion. Comme la diversité des sexes concourt à la perfection de la nature humaine, il seroit né dans l'état primitif des enfants des deux sexes.)

ARTICULUS II.

Utrùm in primo statu fœminæ natæ fuissent.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd in primo statu fœminæ natæ non fuissent. Dicit enim Philosophus in lib. II *De generatione animalium*, quòd « fœmina est mas occasionatus, » quasi præter intentionem naturæ proveniens. Sed in statu illo nihil evenisset innaturale in hominis generatione. Ergo fœminæ natæ non fuissent.

2. Præterea, omne generans generat sibi simile, nisi impediatur, vel propter defectum virtutis, vel propter indispositionem materiæ: sicut parvus ignis non potest comburere ligna viridia. In generatione autem vis activa est in mare. Cùm igitur in statu innocentiæ nullus fuisset defectus virtutis ex parte maris, nec indispositio materiæ ex parte fœminæ, videtur quòd semper masculi nati fuissent.

3. Præterea, in statu innocentiæ generatio ad multiplicationem hominum ordinabatur. Sed sufficienter homines multiplicari potuissent per primum hominem et per primam fœminam, ex quo in perpetuum victuri erant. Ergo non fuisset necessarium quòd in statu innocentiæ fœminæ nascerentur.

Sed contra est, quòd sic natura processisset in generando, sicut eam Deus instituit. Sed Deus instituit marem et fœminam in natura humana, ut dicitur *Gen.*, I et II. Ergo etiam in statu illo fuissent mares et fœminæ generati.

(Conclusio. — Quoniam diversitas sexus ad perfectionem naturæ humanæ pertinet, in statu innocentiæ uterque sexus per generationem productus fuisset.)

Rien de ce qui tend à compléter la nature humaine n'eût manqué dans l'état d'innocence. Or comme les différents ordres d'existences concourent à la perfection de l'univers, la diversité des sexes concourt également à la perfection de la nature humaine. Donc dans l'état primitif il fût né des enfants des deux sexes (1).

Je réponds aux arguments : 1° Si la femme, selon l'expression du Philosophe, est contre telle intention particulière de la nature, elle n'est pas contre son intention générale, ainsi que nous l'avons dit plus haut.

2° Les causes indiquées dans l'objection ne sont pas les seules qui peuvent expliquer la production du sexe féminin; il peut y avoir aussi des causes extrinsèques ou accidents extérieurs, comme l'admet Aristote. On peut dire aussi que les dispositions de l'ame exercent aisément une

(1) Les questions posées et résolues par saint Thomas peuvent quelquefois nous étonner, soit parce que nous n'en voyons pas, de prime abord, la valeur intrinsèque ou relative, soit parce que la réponse nous paroît si naturelle et si simple, qu'elle n'est pas, à nos yeux, susceptible d'une démonstration sérieuse et régulière. Il est vrai que cet étonnement, causé par le seul énoncé de la thèse, diminue bientôt et finit ordinairement par disparoître, quand on suit le développement de la thèse elle-même, quand on parvient à bien saisir la nature et l'enchaînement des preuves, les rapports qu'elles ont avec des points de doctrine très-importants antérieurement établis, ou qui doivent l'être dans la suite. S'il arrive qu'on se demande encore, après cela, pourquoi l'auteur a cru devoir démontrer une vérité qui nous sembloit évidente, il faut remarquer que cela tient au long travail du christianisme sur l'intelligence humaine, aux idées qu'il nous a données, à l'éducation qu'il nous a faite. Telle idée nous paroît incontestable aujourd'hui, qui cependant étoit méconnue ou même ignorée sur la terre, avant que l'Evangile eût pénétré dans les convictions et les mœurs; nous regardons telle vérité comme axiôme, qui a été longtemps disputée au monde par l'erreur; il a fallu, par conséquent, la démontrer et l'inoculer aux esprits, avant qu'elle rentrât dans le domaine de nos croyances, et qu'elle exerçât ainsi son heureuse influence dans l'humanité.

La dignité de la femme, sa place dans la création, son rang dans la société humaine, ses droits au vrai bonheur, à des espérances immortelles et même à la vertu, sont une des vérités que le christianisme a eu le plus de peine à établir, une de ses fondations les plus laborieuses, une de ses conquêtes les plus disputées. On sait ce que le paganisme avoit fait de la femme, à quel point il avoit détruit sa noblesse, et comme anéanti sa personnalité. C'est là ce qui nous explique le soin avec lequel les grands théologiens, et saint Thomas en particulier, reconstruisent les fondements de cette dignité si méconnue, rétablissent les conditions de cette existence si maltraitée. En renversant de vieilles erreurs, ils avoient même à réfuter des erreurs nouvelles : certains hérétiques ont été jusqu'à refuser à la femme une part à la rédemption, en lui refusant une ame immortelle. En élevant l'édifice complet de la vérité chrétienne, le docteur angélique ne perd aucune occasion de bien cimenter et de mettre en relief les points les plus combattus. Les grands théologiens sont les ouvriers de Dieu et de l'Eglise dans l'érection de cet éternel monument, destiné à abriter toutes les générations humaines, sans distinction d'états, de races et de sexes, comme l'avoit dit saint Paul.

Respondeo dicendum, quòd nihil eorum quæ ad complementum humanæ naturæ pertinent, in statu innocentiæ defuisset. Sicut autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexus est ad perfectionem humanæ naturæ. Et ideo in statu innocentiæ uterque sexus per generationem productus fuisset.

Ad primum ergo dicendum, quòd fœmina dicitur *mas occasionatus*, quia est præter intentionem naturæ particularis, non autem præter intentionem naturæ universalis, ut suprà dictum est (qu. 92, art. 1 ad 1).

Ad secundum dicendum, quòd generatio fœminæ non solùm contingit ex defectu virtutis activæ, vel indispositione materiæ, ut objectio tangit, sed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinseco, sicut Philosophus dicit in lib. *De animalibus*, quòd « ventus septentrionalis coadjuvat ad generationem masculorum, australis

influence sur les changements éprouvés par le corps; et cela pouvoit d'autant plus avoir lieu dans l'état d'innocence, que le corps étoit parfaitement soumis à l'ame, et devoit ainsi d'autant mieux en recevoir les impressions.

3° Les enfants, dans l'état d'innocence, auroient eu la vie animale, d'après ce que nous avons dit, et, par conséquent, toutes les propriétés naturelles à ce genre de vie. Il suit de là qu'ils auroient tous été, et sous tous les rapports, dans les mêmes conditions que nos premiers parents, et qu'il seroit né dès lors un égal nombre d'enfants de l'un et de l'autre sexe.

QUESTION C.

De la condition où les enfants seroient nés par rapport à la justice.

Nous avons maintenant à examiner la condition où les enfants seroient nés par rapport à la justice. Sur ce sujet deux questions se présentent : 1° Les hommes seroient-ils nés en état de justice ? 2° Auroient-ils été en naissant confirmés dans la justice ?

ARTICLE I.

Les hommes seroient-ils nés en état de justice ?

Il paroît que les hommes ne seroient pas nés en état de justice. 1° Voici comment s'exprime Hugues de Saint-Victor : « L'homme, avant le péché,

---

verò ad generationem fœminarum; » quandoque etiam ex conceptione animæ, ad quam de facili immutatur corpus; et præcipuè in statu innocentiæ hoc esse poterat, quando corpus magis erat animæ subjectum, ut scilicet secundùm voluntatem generantis distingueretur sexus in prole.

Ad tertium dicendum, quòd proles fuisset genita vivens vita animali; ad quam sicut pertinet alimento uti, sic etiam generare. Unde conveniebat quòd omnes generarent, et non solùm primi parentes. Ad quod consequens videtur quòd tot fuissent generatæ fœminæ quot mares.

QUÆSTIO C.

De conditione prolis generandæ quantùm ad justitiam, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ quantum ad justitiam.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm homines fuissent nati cum justitia. 2° Utrùm nascerentur in justitia confirmati.

ARTICULUS I.

Utrùm homines fuissent nati cum justitia.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd homines non fuissent cum justitia nati. Dicit

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 26, qu. 2, art. 1; et qu. 18, de verit., art. 7 ad 4; ut et *Quodlib.*, V, qu. 5, art. 1.

auroit sans doute engendré ses enfants sans péché, mais les enfants n'auroient pas hérité de la justice paternelle. »

2° La justice vient de la grace, comme le dit l'Apôtre, *Rom.*, V. Or, la grace ne nous est pas transmise par la génération, car elle seroit alors quelque chose de naturel; elle nous est donnée par Dieu seul. Donc les enfants ne seroient pas nés en état de justice.

3° La justice réside dans notre ame. Or l'ame n'est pas transmise par la génération. Donc la justice n'auroit pas non plus été transmise par les parents aux enfants.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, conformément à ces paroles de saint Anselme, *De Concept. Virg.*, cap. 10 : « Les enfants que l'homme auroit engendrés, s'il n'eût pas péché, auroient possédé la justice aussitôt qu'une ame raisonnable. »

(Conclusion. Comme le semblable engendre son semblable, une œuvre n'étant pas défectueuse dans l'état d'innocence, il devoit nécessairement arriver que tous les hommes naîtroient avec la justice originelle donnée par Dieu à toute leur espèce.)

L'homme engendre naturellement un être semblable à lui dans son espèce. Quels que soient donc les accidents que comporte la nature de cette espèce, il faut malgré cela que les enfants soient semblables à leurs parents, à moins qu'il n'y ait défectuosité dans les opérations de la nature, ce qui ne peut être supposé dans l'état d'innocence. Ce n'est que dans certain cas particulier que les enfants peuvent n'être pas semblables à leurs parents. Or la justice originelle dans laquelle le premier homme

---

enim Hugo de S. Victore, quòd « primus homo ante peccatum generaret quidem filios sine peccato, sed non paternæ justitiæ hæredes (1). »

2. Præterea, justitia est per gratiam, ut Apostolus dicit, *ad Rom.*, V. Sed gratia non transfunditur, quia sic esset naturalis; sed à solo Deo infunditur. Ergo pueri cum justitia nati non fuissent.

3. Præterea, justitia in anima est. Sed anima non est ex traduce. Ergo nec justitia traducta fuisset à parentibus in filios.

Sed contra est, quod Anselmus dicit in lib. *De conceptu Virg.* (cap. 10), quòd « simul, cùm rationalem haberent animam, justi essent, quos generaret homo, si non peccaret. »

(Conclusio. — Quoniam simile simile generat, et error in operatione in statu innocentiæ non fuisset, futurum etiam erat ut cum justitia originali toti speciei divinitus data homines nascerentur.)

Respondeo dicendum, quòd naturaliter homo generat sibi simile secundùm speciem. Unde quæcunque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quòd filii parentibus similentur, nisi sit error in operatione naturæ, qui in statu innocentiæ non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse quòd filii parentibus similentur. Justitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturæ speciei, non quasi ex principiis

(1) Colligitur æquivalenter plenioribus verbis, lib. I *De Sacramentis fidei*, part. VI, cap. 24 : *Non potuit natura* (inquit) *nascentibus dare quod in generantibus nondum adhuc possidebat, quemadmodum et ii qui nunc in peccato generantur, non aliud nascendo trahunt quàm vitium quod à natura ex qua seminantur accipiunt. Sic itaque primus homo, tempore obedientiæ suæ casto conjugio ad propagationem posteritatis institutioni divinæ serviens, filios generaret sine peccato* (*quoniam ex natura ab omni vitio libera*), *sed non similiter paternæ justitiæ hæredes, quoniam ipsa natura nondum foret ad incorruptionis præmium* (*quod nisi post peractam obedientiam dandum non erat*) *transformata; postquam autem fuisset homo ad cœlestem et spiritualem statum transformatus, ampliùs generare non debuerat.*

fut créé, étoit un accident qui affectoit la nature même de l'espèce, non sans doute comme une conséquence des principes mêmes de cette espèce, mais bien comme un don que Dieu avoit communiqué à toute la nature humaine. Et ce qui le prouve, c'est que les contraires appartiennent au même genre. Or, le péché originel, qui est le contraire de cette justice, se nomme le péché de nature; ce qui fait qu'il est transmis aux descendants. Voilà pourquoi les enfants auroient été semblables à leurs parents en ce qui regarde même la justice originelle.

Je réponds aux arguments : 1° Ce que dit Hugues de Saint-Victor doit être entendu, non de la justice habituelle, mais uniquement de l'accomplissement des œuvres.

2° Quelques-uns pensent que les enfants ne seroient pas nés avec cette justice gratuite ou de grâce, qui est le principe du mérite, et qu'ils auroient eu seulement la justice originelle. Mais comme la source de la justice originelle, dans la rectitude de laquelle l'homme a été créé consiste dans une sujétion surnaturelle de la raison à Dieu, et comme un tel bienfait est un don de la grâce, ainsi que nous l'avons dit plus haut, il faut nécessairement admettre que si les enfants fussent nés dans la justice originelle, ils seroient également nés dans l'état de grace, tout comme nous avons établi que le premier homme avoit été créé en état de grace. Mais pour cela la grace n'auroit pas été une chose naturelle; car elle n'auroit pas été transmise par la génération, elle auroit été donnée à l'homme aussitôt qu'il eût possédé une ame raisonnable : ainsi, lorsque le corps est convenablement disposé, Dieu lui communique une ame raisonnable, laquelle n'est pas le résultat de la génération.

De là résulte la réponse au troisième argument.

---

speciei causatum, sed tantùm sicut quoddam donum divinitus datum toti naturæ. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis. Peccatum autem originale, quòd opponitur illi justitiæ, dicitur esse peccatum naturæ : unde traducitur à parente in posteros. Et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem justitiam.

Ad primum ergo dicendum, quòd verbum Hugonis est intelligendum non quantum ad habitum justitiæ, sed quantum ad executionem actus (1).

Ad secundum dicendum, quòd quidam dicunt quòd pueri non fuissent nati cum justitia gratuita, quæ est merendi principium, sed cum justitia originali. Sed cùm radix originalis justitiæ, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subjectione supernaturali rationis ad Deum, quæ est per gratiam gratum facientem, ut suprà dictum est (qu. 95, art. 1), necesse est dicere, quòd si pueri nati fuissent in originali justitia, quòd etiam nati fuissent in gratia : sicut et de primo homine suprà diximus, quòd fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis; quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cùm habuisset animam rationalem : sicut etiam statim cùm corpus est dispositum, infunditur à Deo anima rationalis, quæ tamen non est ex traduce.

Unde patet solutio ad tertium.

(1) Quasi nimirum non sic hæredes paternæ justitiæ futuros dicat. Ut similiter justa opera exercerent, quamvis habitualem justitiam nascendo acciperent qualem habebat ipse. Unde subjungit : *Sunt tamen qui credunt veraciter asserendum quòd primus homo si non peccasset, nullos nisi bonos filios genuisset, et quòd nemo omnium damnaretur qui ex illius carne nascerentur.* Quod perinde est ac asserere omnes justa opera executuros fore per oppositum ad id quod sentit ipse Hugo.

ARTICLE II.

Dans l'état d'innocence, les enfants auroient-ils été en naissant confirmés dans la justice?

Il paroît que, dans l'état d'innocence, les enfants auroient été en naissant confirmés dans la justice. 1° Saint Grégoire, expliquant cette parole de Job : « J'aurois reposé dans mon sommeil, » dit ceci : « Si la corruption du péché n'avoit pas atteint le premier homme, il n'auroit nullement engendré des enfants de colère; ceux-là seuls qui sont maintenant élus et sauvés par la grâce de la rédemption, auroient reçu le jour. » Donc ils auroient tous été en naissant confirmés dans la justice.

2° Saint Anselme, dans le livre intitulé *Pourquoi un Dieu homme?* dit ceci : « Si nos premiers parents avoient remporté la victoire, s'ils n'avoient pas succombé à la tentation, ils auroient été tellement confirmés dans la justice, eux et tous leurs descendants, qu'ils n'eussent pu désormais pécher. » Donc les enfants auroient été en naissant confirmés dans la justice.

3° Le bien est plus puissant que le mal. Mais du péché du premier homme est résultée pour ses descendants la nécessité de pécher. Donc si le premier homme eût persévéré dans la justice, il en fût résulté pour ses descendants la nécessité de conserver cette même justice.

4° L'ange qui demeura fidèle à Dieu, quand les autres prévariquoient, fut aussitôt confirmé dans la justice, au point de ne pouvoir plus pécher. Donc si l'homme eût résisté à la tentation, il auroit été confirmé de la même manière. De plus ses enfants auroient été tels qu'il étoit lui-même. Donc les hommes en naissant auroient été confirmés dans la justice.

Mais saint Augustin dit au contraire, *De Civit. Dei*, XIV, 10 : « La

---

ARTICULUS II.

Utrùm pueri in statu innocentiæ nati, fuissent in justitia confirmati.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd pueri in statu innocentiæ nati, fuissent in justitia confirmati. Dicit enim Gregorius, IV. *Moralium*, super illud *Job* : « Somno meo requiescerem, si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex se filios gehennæ generaret, sed hi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab illo electi nascerentur. » Ergo nascerentur omnes in justitia confirmati.

2. Præterea, Anselmus dicit in libro : « Cur Deus homo, » quòd « si primi parentes sic vicissent, ut tentati non peccassent, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent. » Ergo pueri nascerentur in justitia confirmati.

3. Præterea, bonum est potentius quàm malum. Sed propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in his qui nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in justitia perstitisset, derivaretur ad posteros necessitas observandi justitiam.

4. Præterea, angelus adhærens Deo, aliis peccantibus, statim est in justitia confirmatus, ut ulteriùs peccare non posset. Ergo similiter et homo si tentationi restitisset, confirmatus fuisset. Sed qualis ipse fuit, tales alios generasset. Ergo et ejus filii confirmati in justitia nascerentur.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XIV.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 81, art. 2; et II, *Sent.*, dist. 20, qu. 1, art. 3; ut et dist. 23, qu. 2, art. 2; et *ad Rom.*, V, col. 2.

société humaine eût alors été universellement heureuse si, d'une part, nos premiers parents n'eussent transmis aucun mal à leurs descendants, et si, de l'autre, aucun de leurs descendants n'avoit commis l'iniquité par laquelle il se fût attiré la damnation. » On voit clairement par là que lors même que nos premiers parents n'eussent pas péché, quelqu'un de leurs descendants auroit pu commettre le mal. Donc les hommes n'auroient pas été, en naissant, confirmés dans la justice.

(Conclusion. — L'homme est confirmé dans la justice par la claire vision de Dieu ; et comme les hommes n'auroient pas eu cette vision tant qu'ils fussent restés soumis aux conditions de la vie terrestre, les enfants, en naissant même dans l'état d'innocence, n'auroient pas été confirmés dans la justice.)

Il ne semble pas possible que les enfants, dans l'état d'innocence, eussent été, en naissant, confirmés dans la justice. Il est évident, en effet, que les enfants ne pouvoient pas être, dans leur naissance, revêtus d'une plus haute perfection que les parents dont ils auroient tenu le jour. Or, ceux-ci n'auroient pas été confirmés dans la justice, tant qu'ils fussent restés soumis aux conditions ordinaires de la vie terrestre. Et voici pourquoi : la créature raisonnable ne se trouve confirmée dans la justice que parce qu'elle est rendue pleinement heureuse par la claire vision de Dieu ; car une fois qu'elle a vu Dieu, elle ne peut pas ne pas s'y attacher, par la raison qu'il est l'essence même de la bonté, et que nul être dès lors ne peut s'en détourner, puisque rien ne peut être désiré et aimé, qui ne soit conçu comme un bien. Ceci ne doit s'entendre néanmoins que de la loi commune ; car le contraire peut arriver par un privilége spécial, comme nous le croyons de la Vierge, mère de Dieu. Mais aussitôt qu'Adam seroit parvenu à cette béatitude que la vue de Dieu dans son essence lui eût procurée, il seroit devenu spirituel et dans son ame et dans son corps ; la vie animale auroit pris fin, et, par conséquent, la génération des enfants. Nous

---

De Civit. Dei (cap. 10) : « Tunc felix universa esset humana societas, si nec illi (scilicet primi parentes) malum in posteros trajicerent, nec quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quæ damnationem reciperet. » Ex quo datur intelligi quòd etiamsi primi homines non peccassent, aliqui ex eorum stirpe potuissent iniquitatem committere. Non ergo nascerentur in justitia confirmati.

(Conclusio. — Confirmatur homo in justitia, per apertam Dei visionem, quam cùm parentes quamdiu generassent, non habuissent, nec etiam in statu innocentiæ nati, in justitia confirmati fuissent.)

Respondeo dicendum, quòd non videtur possibile quòd pueri in statu innocentiæ nascerentur in justitia confirmati. Manifestum est enim quòd pueri in sua nativitate non habuissent plus perfectionis quàm eorum parentes in statu generationis. Parentes autem quamdiu generassent, non fuissent confirmati in justitia. Ex hoc enim creatura rationalis in justitia confirmatur, quòd efficitur beata per apertam Dei visionem ; cui viso non potest non inhærere, cùm ipse sit ipsa essentia bonitatis, à qua nullus potest averti, cùm nihil desideretur et ametur, nisi sub ratione boni. Et hoc dico, secundùm legem communem ; quia ex aliquo privilegio speciali, secùs accidere potest, sicut creditur de Virgine matre Dei. Quàm citò autem Adam ad illam beatitudinem pervenisset, quòd Deum per essentiam videret, efficeretur spiritualis et mente et corpore, et animalis vita cessaret, in qua sola generationis usus fuisset. Unde mani-

concluons donc de tout cela que les enfants n'auroient pas été, en naissant, confirmés dans la justice (1).

Je réponds aux arguments : 1° Si Adam n'eût pas péché, il n'eût pas sans doute engendré des enfants de colère; mais dans ce sens qu'il ne leur auroit transmis aucune souillure propre à les rendre un objet de colère et de damnation. Ils eussent pu néanmoins devenir plus tard des enfants de colère, en abusant de leur libre arbitre pour pécher. Et s'ils n'étoient pas réellement devenus enfants de colère par le péché, ce n'est pas qu'ils eussent été confirmés dans la justice, mais bien par l'action de la divine Providence qui les eût conservés exempts de tout péché.

2° Ce que saint Anselme dit dans le passage cité, est moins une affirmation qu'une simple conjecture; ce qui se voit par les expressions mêmes qu'il emploie : « Il semble que si nos premiers parents avoient remporté la victoire..... »

3° La raison qui nous est opposée n'est pas solide, quoique saint Anselme paroisse en avoir été ébranlé, comme on en peut juger par ses paroles. Par le péché de nos premiers parents nous n'avons pas été, en effet, tellement soumis à la nécessité de pécher, que nous ne puissions revenir à la justice; les damnés seuls sont dans l'impossibilité d'y revenir. Par la même raison, nos premiers parents ne nous auroient pas transmis une telle impossibilité de pécher, que nous n'eussions pu absolument tomber dans le mal; car les bienheureux seuls possèdent un tel privilége.

4° On ne peut pas dire de l'homme ce que l'on dit de l'ange. L'homme garde complètement son libre arbitre, avant son élection et même après; il n'en est pas de même de l'ange, comme nous l'avons dit plus haut en traitant de la nature angélique.

(1) Selon saint Thomas, la vie de l'homme, sur la terre, n'eût donc pas laissé que d'être une épreuve, dans un certain sens, alors même que nos premiers parents ne fussent pas déchus de l'état d'innocence. Le saint Docteur donne à craindre qu'il eût pu y avoir des hommes et des races qui seroient tombés dans le péché, et par conséquent dans la déchéance actuelle; à peu près comme nous voyons dans l'état présent une dégradation plus profonde se répandre

---

festum est quòd parvuli non nascerentur in justitia confirmati.

Ad primum ergo dicendum, quòd si Adam non peccasset, non generaret ex se filios gehennæ; ita scilicet quòd ab ipso peccatum contraherent, quod est causa gehennæ. Possent tamen fieri filii gehennæ per liberum arbitrium peccando. Vel si filii gehennæ non fierent per peccatum, hoc non esset propter hoc quia essent in justitia confirmati, sed propter divinam providentiam, per quam à peccato conservarentur immunes.

Ad secundum dicendum, quòd Anselmus hoc non dicit asserendo, sed opinando. Quod patet ex ipso modo loquendi, cùm dicit : « Videtur quòd si vicissent, etc. »

Ad tertium dicendum, quòd ratio ista non est efficax, quamvis per eam Anselmus motus fuisse videatur, ut ex ejus verbis apparet. Non enim sic per peccatum primi parentis ejus posteri necessitatem peccandi incurrunt, ut ad justitiam redire non possint : quod est tantùm in damnatis. Unde nec ita necessitatem non peccandi transmisisset ad posteros, quòd omnino peccare non possent : quod est tantùm in beatis.

Ad quartum dicendum, quòd non est simile de homine et angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile, et ante electionem et post; non autem angelus, sicut suprà dictum est, cùm de angelis ageretur.

QUESTION CI.

De la condition où les enfants seroient nés par rapport à la science.

Nous avons à examiner ensuite la condition où les enfants seroient nés par rapport à la science; et sur ce point, deux questions à poser : 1° Les enfants seroient-ils nés avec une science parfaite? 2° Auroient-ils eu, aussitôt après leur naissance, le parfait usage de leur raison?

ARTICLE I.

Dans l'état d'innocence, les enfants seroient-ils nés avec une science parfaite?

Il paroît que, dans l'état d'innocence, les enfants seroient nés avec une science parfaite. 1° Tel étoit Adam, tels eussent été ses enfants. Or, Adam possédoit la science parfaite, comme il a été dit en son lieu. Donc les enfants qui seroient nés de lui auroient eu la même science.

2° L'ignorance vient du péché, selon l'expression de Bède. Or, l'ignorance n'est autre chose que la privation de la science. Donc, avant le péché, les enfants auroient eu, en naissant, une science parfaite.

3° Les enfants seroient nés dans l'état de justice. Mais la justice exige la science, puisque celle-ci est la règle des œuvres. Donc ils auroient aussi possédé la science.

Mais le contraire résulte de ce que notre ame est naturellement, suivant l'expression du Philosophe, « une table rase où rien n'est écrit; » et comme la nature de l'ame eût été alors ce qu'elle est aujourd'hui, il faut dire que

et se propager, par une sorte de funeste héritage. Il y a là deux vérités, qu'il importe surtout de bien saisir : la possibilité de la transmission, par rapport au mal moral, et la nécessité de l'épreuve, selon le plan divin, pour mériter la récompense éternelle.

QUÆSTIO CI.

De conditione prolis generandæ quantum ad scientiam, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ quantum ad scientiam.

Et circa hoc quæruntur duo : 1° Utrùm pueri nascerentur in scientia perfecti. 2° Utrùm statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

ARTICULUS I.

Utrum in statu innocentiæ pueri nati fuissent in scientia perfecti.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd in statu innocentiæ pueri nati fuissent in scientia perfecti. Qualis enim fuit Adam, tales filios generasset. Sed Adam fuit in scientia perfectus, ut suprà dictum est (qu. 94, art. 3). Ergo filii nascerentur ab eo in scientia perfecti.

2. Præterea, ignorantia ex peccato causatur, ut Beda dicit. Sed ignorantia est privatio scientiæ. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem scientiam habuissent.

3. Præterea, pueri mox nati justitiam habuissent. Sed ad justitiam requiritur scientia, quæ dirigit in agendis. Ergo scientiam habuissent.

Sed contra est, quòd anima nostra per naturam est, sicut « tabula rasa, in qua nihil est scriptum, » ut dicitur in III. *De anima* (text. 14). Sed eadem animæ natura est modò quæ tunc

(1) De his etiam I, *Sent.*, dist. 20, qu. 2, art. 3 ad 5 et 7; ut et de malo, qu. 5, art. 4 ad 8; et *Quodlib.*, V, qu. 5.

les ames des enfants n'auroient pas eu la science dans les premières années de la vie.

(Conclusion. — La nature veut que l'homme acquière la science par le secours des sens ; d'où il suit que dans l'état d'innocence, les enfants ne seroient pas nés avec cette science qui perfectionne l'homme ; mais ils l'auroient aisément acquise dans la suite des années.)

Dans les choses qui sont au-dessus de la nature, nous devons, comme nous l'avons dit plus haut, nous en rapporter uniquement à l'autorité. Mais aussi, du moment où l'autorité ne s'y oppose pas, nous devons nous en rapporter au cours de la nature. Or, l'ordre de la nature veut que l'homme acquière la science par le secours des sens, suivant notre théorie fondamentale. C'est pour cela que l'ame est unie au corps ; car elle a besoin de son concours pour accomplir les opérations qui lui sont propres ; ce qui n'auroit pas lieu si elle possédoit la science tout d'abord et sans les concours des facultés sensitives. Voilà pourquoi nous disons que les enfants, dans l'état d'innocence, ne seroient pas nés avec la science qui perfectionne l'homme, mais qu'ils l'auroient aisément acquise dans la suite des années, soit par les leçons reçues, soit par leurs propres découvertes (1).

Je réponds aux arguments : 1° Cette perfection instantanée dans la science, fut une chose propre et personnelle à notre premier père ; elle lui fut donnée parce qu'il étoit établi chef et instituteur de tout le genre humain. Sous ce rapport donc, il n'eût pas engendré des enfants semblables à lui ; cette ressemblance ne devant porter que sur les accidents naturels et sur les dons gratuits s'étendant à toute la nature.

2° On ne peut appeler ignorance que la privation de la science nécessaire à tel âge en particulier. Or, une telle privation n'auroit pas existé chez les enfants, même aussitôt après leur naissance ; car ils auroient eu

(1) L'état social est naturel et nécessaire à l'homme. Cette vérité, longtemps méconnue, souvent attaquée, surtout dans le dernier siècle, a été démontrée, au commencement de celui-ci, par des travaux philosophiques d'une grande puissance et d'une incontestable supériorité. C'est en particulier la gloire de M. de Bonnald et de M. de Maistre. Cela nous paroît

---

fuisset. Ergo animæ puerorum in principio scientiâ carnissent.

(Conclusio. — Naturale homini est ut scientiam per sensus acquirat : pueri igitur in statu innocentiæ nati, non fuissent in scientia perfecti, licèt eam progressu temporis facilè acquisivissent.)

Respondeo dicendum, quòd sicut suprà dictum est, de his quæ sunt supra naturam, soli auctoritati creditur. Unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturæ conditionem. Est autem naturale homini ut scientiam per sensus acquirat, sicut suprà dictum est (qu. 55, art. 2, et qu. 84, art. 6). Et ideo anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem. Quod non esset, si statim à principio scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et ideo dicendum est, quòd pueri in statu innocentiæ non nascerentur perfecti in scientia, sed eam processu temporis absque difficultate acquisivissent inveniendo vel addiscendo.

Ad primum ergo dicendum, quòd esse perfectum in scientia fuit individuale accidens primi parentis, in quantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani generis. Et ideo, quantum ad hoc non generabat filios similes sibi, sed solùm quantum ad accidentia naturalia vel gratuita totius naturæ.

Ad secundum dicendum, quòd ignorantia est privatio scientiæ quæ debet haberi pro tempore illo. Quod in pueris mox natis non fuisset; habuissent enim scientiam quæ eis competebat

dès lors la science qui convient à cet état. Ce n'est donc pas l'ignorance qui se fût trouvée en eux, mais bien une simple privation de science, telle que saint Denis l'admet même dans les anges fidèles.

3° Les enfants eussent possédé une science suffisante pour se diriger eux-mêmes dans les œuvres de la justice, œuvres où les hommes sont dirigés, soit par les principes généraux du droit naturel, que les hommes eussent bien mieux possédés alors que nous ne pouvons les posséder maintenant, soit par la connoissance des autres principes universels.

ARTICLE II.

Les enfants auroient-ils eu en naissant le parfait usage de leur raison?

Il paroît que, dans l'état d'innocence, les enfants, à peine nés, auroient eu le parfait usage de leur raison. 1° Si les enfants n'ont pas maintenant le parfait usage de leur raison, cela tient à ce que l'ame est appesantie par le corps. Or, cela n'auroit pas eu lieu dans l'état primitif, puisqu'il est dit, *Sap.*, IX, 15 : « C'est le corps qui, en se corrompant, appesantit l'ame. » Donc avant le péché et la corruption dont le péché a été la cause, les enfants, à peine nés, auroient eu le libre usage de leur raison.

2° Certains animaux possèdent, aussitôt après leur naissance, l'exercice des instincts propres à leur espèce ; ainsi l'agneau fuit instantanément à la vue du loup. Donc, à bien plus forte raison, les hommes, dans l'état primitif, auroient-ils eu, aussitôt après leur naissance, le parfait usage de leur raison.

Mais le contraire résulte de ce que la nature procède constamment de l'imparfait au parfait, dans tous les êtres soumis à la génération. Donc les

tellement évident, depuis que nous avons subi l'heureuse influence de ces deux philosophes, et que nous sommes en possession de leurs arguments, qu'on a de la peine à comprendre comment il a fallu tant d'efforts et de temps pour établir une doctrine aussi simple. La théorie de saint Thomas, dans cet article et l'article suivant, aussi bien que dans ce qui regarde, plus haut, le corps des enfants, dans l'état d'innocence, a pour effet de montrer que, même dans cet état, l'homme n'eût pu se suffire à lui-même ni se passer de la société.

---

secundùm tempus illud. Unde ignorantia in eis non fuisset, sed nescientia respectu aliquorum, quam etiam Dionysius ponit in angelis sanctis, in VII. *Cœlest. hierarch.*

Ad tertium dicendum, quòd pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus justitiæ, in quibus homines diriguntur, et per universalia principia juris naturalis; quam multò pleniùs tunc habuissent quàm nunc naturaliter habemus; et similiter aliorum universalium principiorum.

ARTICULUS II.

Utrùm pueri mox nati habuissent perfectum usum rationis.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd pueri in statu innocentiæ, mox nati habuissent perfectum usum rationis. Nunc enim pueri perfectum usum rationis non habent, propter hoc quòd anima per corpus aggravatur. Hoc autem tunc non erat, quia ut dicitur *Sap.*, IX : « Corpus quod corrumpitur, aggravat animam. » Ergo ante peccatum et corruptionem à peccato subsecutam, pueri mox nati perfectum usum rationis habuissent.

2. Præterea, quædam alia animalia mox nata habent naturalis industriæ usum; sicut agnus statim fugit lupum. Multò ergo magis homines in statu innocentiæ mox nati habuissent usum perfectum rationis.

Sed contra est, quòd natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis.

enfants n'auroient pas eu, dès le premier instant de leur vie, le parfait usage de leur raison.

(Conclusion. — Dans l'état primitif, les enfants n'auroient pas eu, aussitôt après leur naissance, le parfait usage de leur raison; ils n'auroient eu que la raison nécessaire pour les actions de leur âge; et cela à cause de l'extrême humidité de leur cerveau.)

Nous avons établi plus haut que l'usage de la raison dépendoit en quelque sorte du libre exercice des forces sensitives, puisque le sens étant suspendu et les puissances inférieures entravées, l'homme ne possède pas le libre usage de sa raison, ainsi qu'on le voit dans le sommeil et dans la frénésie. Or, les forces sensitives ou puissances inférieures sont elles-mêmes attachées aux organes corporels; aussi, quand leurs organes sont empêchés, il en résulte que leurs actes le sont également, et par là même l'usage de la raison. Or, dans les enfants, l'empêchement des forces sensitives vient de l'extrême humidité du cerveau; c'est là ce qui fait qu'ils n'ont ni le parfait usage de leur raison, ni celui de leurs membres. Les enfants n'auroient donc pas eu, dans l'état d'innocence, le parfait usage de leur raison, comme ils l'auroient eu plus tard dans l'âge convenable. La raison toutefois auroit été plus précoce qu'elle ne l'est maintenant, toujours quant aux choses qui conviennent à l'enfance; c'est ce que nous avons également dit plus haut, touchant l'usage des membres.

Je réponds aux arguments : 1° C'est la corruption du corps qui, en appesantissant l'ame, entrave et restreint l'usage de la raison, même quant aux choses qui conviennent aux différents âges de l'homme.

2° Les animaux eux-mêmes ne possèdent pas au commencement certaines industries instinctives, dans un état aussi développé que par la suite. Ce que nous voyons par les oiseaux, qui montrent à leurs petits à voler, et par d'autres faits semblables observés chez les différentes espèces

---

Ergo pueri non statim à principio habuissent perfectum usum rationis.

(Conclusio. — Pueri in statu innocentiæ mox nati non habuissent perfectum rationis usum, sed ad opera puerilia idoneum, ex nimia cerebri illorum humiditate.)

Respondeo dicendum, quòd sicut ex suprà dictis patet (qu. 84, art. 7), usus rationis dependet quodammodo ex usu virium sensitivarum. Unde ligato sensu et impeditis inferioribus viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet, ut patet in dormientibus et phreneticis. Vires autem sensitivæ sunt virtutes quædam corporalium organorum; et ideo impeditis eorum organis, necesse est quòd eorum actus impediantur; et per consequens rationis usus. In pueris autem est impedimentum harum virium, propter nimiam humiditatem cerebri; et ideo in eis non est perfectus usus rationis, sicut nec aliorum membrorum. Et ideo pueri in statu innocentiæ non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfecta ætate; habuissent tamen perfectiorem quàm nunc, quantum ad ea quæ ad eos pertinebant quantum ad statum illum, sicut et de usu membrorum superiùs est dictum (qu. 99, art. 1).

Ad primum ergo dicendum, quòd aggravatio accidit ex corruptione corporis, in hoc quòd usus rationis impeditur quantum ad ea etiam quæ pertinent ad hominem secundùm quamcunque ætatem.

Ad secundum dicendum, quòd etiam alia animalia non habent ita perfectum usum industriæ naturalis statim à principio, sicut postea. Quod ex hoc patet, quòd aves docent volare pullos suos; et similia in aliis generibus animalium

d'animaux. N'oublions pas toutefois que dans l'homme se trouve un empêchement particulier résultant de l'extrême humidité du cerveau.

QUESTION CII.

Du séjour de l'homme, c'est-à-dire du paradis.

Nous avons maintenant à traiter du séjour de l'homme, c'est-à-dire du paradis. Et sur cela, quatre questions à résoudre : 1° Le paradis est-il un lieu réel? 2° Fut-il un lieu convenable pour l'habitation de l'homme? 3° Pourquoi l'homme fut-il placé dans le paradis? 4° L'homme a-t-il dû être créé dans le paradis?

ARTICLE I.

Le paradis est-il un lieu réel?

Il paroît que le paradis n'est pas un lieu réel. 1° Bède, dans son explication de l'Epître aux Corinthiens, dit que « le paradis s'élève jusqu'au cercle lunaire. » Or, aucun lieu terrestre ne peut exister ainsi, soit parce qu'il est contre la nature de la terre d'avoir une telle élévation, soit parce que au-dessous du globe lunaire se trouve une région de feu qui consumeroit la terre. Donc le paradis n'est pas un lieu réel.

L'Ecriture nous dit que quatre fleuves prennent leur source dans le paradis, *Genèse*, II. Or, les fleuves qui sont nommés dans ce passage,

---

inveniuntur. Et tamen in homine est speciale impedimentum propter abundantiam humiditatis cerebri, ut suprà dictum est (quæst. 99, art. 1).

QUÆSTIO CII.

De loco hominis qui est paradisus, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de loco hominis, qui est paradisus.

Circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm paradisus sit locus corporeus. 2° Utrùm sit conveniens locus habitationi humanæ. 3° Ad quid homo in paradiso positus fuit. 4° Utrùm in paradiso debuit fieri.

ARTICULUS I.

Utrum paradisus sit locus corporeus.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd paradisus non sit locus corporeus. Dicit enim Beda (in II. *ad Cor.*, XII), quòd paradisus pertingit usque ad lunarem circulum. Sed nullus locus terrenus talis esse potest, tum quia contra naturam terræ esset quòd tantùm elevaretur, tum etiam quia sub globo lunari est regio ignis qui terram consumeret. Non est ergo paradisus locus corporeus.

2. Præterea, Scriptura commemorat quatuor flumina in paradiso oriri, ut patet *Gen.*, II. Illa autem flumina quæ ibi nominantur, alibi

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 82, art. 3 ad 3; et II, *Sent.*, dist. 17, qu. 3, art. 2; ut et dist. 29, qu. 1, art. 5; et *Opusc.*, III, cap. 102, sive *Opusc.*, III, cap. 192, sive *Opusc.*, cap. 187.

prennent évidemment leur source dans des lieux fort différents, comme le fait connoître le Philosophe lui-même. Donc le paradis n'est pas un lieu réel.

3° Il est des hommes qui ont recherché, avec le plus grand soin, toutes les contrées habitables de la terre, et qui, néanmoins, ne font aucune mention du lieu occupé par le paradis. Donc le paradis ne semble pas être un lieu réel.

4° C'est dans le paradis que se trouvoit l'arbre de vie. Mais l'arbre de vie est quelque chose de spirituel; car il est écrit, *Prov.*, III : « La sagesse est un arbre de vie pour ceux qui savent l'acquérir. » Donc le paradis n'est pas un lieu corporel, et doit être entendu d'une manière spirituelle.

5° Si le paradis est un lieu réel ou corporel, il faut que les arbres du paradis soient également corporels. Mais il ne semble pas qu'il en soit ainsi, puisque les arbres furent produits le troisième jour, et qu'il n'est question de la plantation des arbres du paradis que lorsque l'œuvre des six jours est achevée. Donc le paradis n'est pas un lieu réel.

Mais le contraire résulte de ce que dit saint Augustin, *Super Gen. ad lit.*, VIII : « Il y a trois grandes opinions sur le paradis : l'une, qui comprend le paradis dans un sens entièrement corporel; l'autre, dans un sens purement spirituel; et la troisième, qui le comprend à la fois de l'une et l'autre manière. J'avoue que cette dernière opinion est celle qui me plaît. »

(Conclusion. — Le paradis est une contrée de l'Orient, convenablement disposée par Dieu pour son objet.)

Saint Augustin dit, *De Civit. Dei*, XIII, 21 : « Qu'on dise, à la bonne heure, touchant le paradis, entendu d'une manière spirituelle, tout ce qui peut être dit, sans forcer l'interprétation des Ecritures; mais qu'on n'ébranle pas la foi, que la vérité historique la plus parfaite doit assurer à la narration des faits accomplis. » Ce que les Ecritures nous disent, en

---

habent manifestas origines, ut patet etiam per Philosophum in lib. *Meteor.* Ergo paradisus non est locus corporeus.

3. Præterea, aliqui diligentissimè inquisierunt omnia loca terræ habitabilis, qui tamen nullam mentionem faciunt de loco paradisi. Ergo non videtur esse locus corporeus.

4. Præterea, in paradiso describitur lignum vitæ esse. Sed lignum vitæ est aliquid spirituale; dicitur enim *Proverb.*, III, de Sapientia, quòd « est lignum vitæ his qui apprehendunt eam. » Ergo et paradisus non est locus corporeus, sed spiritualis.

5. Præterea, si paradisus est locus corporalis, oportet quòd et ligna paradisi sint corporalia. Sed hoc non videtur, cùm corporalia ligna sint producta tertio die; de plantatione autem lignorum paradisi legitur *Gen.*, II, post opera sex dierum. Ergo paradisus non est locus corporeus.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, VIII. *Super Gen. ad lit.* : « Tres sunt de paradiso generales sententiæ : una eorum qui tantummodo corporaliter paradisum intelligi volunt; alia eorum qui spiritualiter tantùm; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt. Quam mihi fateor placere sententiam. »

(Conclusio. — Paradisus est locus in parte Orientis convenienter à Deo institutus.)

Respondeo dicendum, quòd Augustinus dicit, XIII. *De Civit. Dei* (cap. 21) : « Quæ commodè dici possunt de intelligendo spiritualiter paradiso, nemine prohibente dicantur, dum tamen et illius historiæ fidelissima veritas, rerum gestarum narratione commendata, credatur. » Ea enim quæ de paradiso in Scriptura dicuntur, per modum narrationis historicæ

effet, concernant le paradis, nous est présenté comme une narration historique. Or, dans tout ce que les Ecritures nous transmettent ainsi, il faut d'abord poser pour fondement l'exacte réalité des faits, puis on peut élever là-dessus les interprétations spirituelles ou mystiques (1). Le paradis est donc, suivant saint Isidore, *Etymol. vel orig.*, XIV, 30, « un lieu réel, situé dans une contrée de l'Orient, et dont le nom, en grec, veut dire jardin. » Il convenoit, en effet, que ce jardin fût regardé comme étant placé dans l'Orient, par la raison que la partie la plus noble et la plus belle de la terre sembloit devoir le posséder. Mais comme l'Orient tient la droite du ciel, ainsi que le dit clairement le Philosophe, *De cœlo*, II, et comme la droite est plus noble que la gauche, il convenoit que Dieu établit dans l'Orient le paradis terrestre.

Je réponds aux arguments : 1° L'expression dont Bède se sert, ne sauroit être vraie, entendue dans un sens direct et matériel. Mais on pourroit dire que le paradis, dans la pensée de cet auteur, s'élève jusqu'au cercle lunaire, non certes par son élévation réelle, mais bien par une sorte de ressemblance, en tant qu'il jouit d'une continuelle et parfaite sérénité, comme le dit saint Isidore, dans le passage cité; et, en cela, le paradis est assimilé aux corps célestes, lesquels sont exempts de contrariété. Or, il est fait mention du cercle lunaire, préférablement aux autres sphères, parce que ce cercle marque la limite des corps célestes, par rapport à nous, et parce que la lune a plus d'affinité avec la terre que les autres corps célestes. On y remarque, en effet, quelques ténèbres ou nébulosités, ce qui semble la rapprocher des corps opaques. D'autres disent que le

(1) Voilà un principe dont la sagesse et la nécessité ne purent jamais être mieux appréciés que de nos jours. Quand les théologiens ou les commentateurs catholiques interprètent, dans un sens mystique ou spirituel, les divers passages de la Bible, ils commencent par bien établir, ou par mettre hors de question, la vérité historique des faits. Il existe maintenant une science, s'il est permis de lui donner ce nom, qui ne voit que des mythes ou des images dans les faits même les plus importants, et parfois jusque dans les personnages les plus illustres qui nous sont présentés par les Livres saints. Rien de plus déplorable qu'une pareille interprétation. Du reste, on n'en dissimule plus aujourd'hui le but; elle tend ouvertement à la destruction de toute doctrine religieuse. Il est à remarquer que cette étrange exégèse a pris

---

proponuntur. In omnibus autem quæ sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiæ, et desuper spirituales expositiones fabricandæ. Est ergo paradisus, ut Isidorus dicit in lib. *Etymolog.* (vel *Origin.*, lib. XIV, cap. 30), « locus in Orientis partibus constitutus, cujus vocabulum à græco in latinum vertitur *hortus*. » Convenienter autem in parte orientali dicitur situs, quia credendum est quòd in nobilissimo loco totius terræ sit constitutus. Cùm autem Oriens sit dextra cœli, ut patet per Philosophum in II. *De cœlo* (text. 15), dextra autem est nobilior quàm sinistra, conveniens fuit ut in orientali parte paradisus terrenus institueretur à Deo.

Ad primum ergo dicendum, quòd Bedæ verbum non est verum si secundum situm manifestum intelligatur. Potest tamen exponi, quod usque ad locum lunaris globi ascendit, non secundum situs eminentiam, sed secundum similitudinem; quia est ibi perpetua aeris temperies, ut Isidorus dicit (ubi sup.). Et hoc assimilatur corporibus cœlestibus, quæ sunt absque contrarietate. Magis tamen fit mentio de lunari globo, quam de aliis sphæris; quia lunaris globus est terminus cœlestium corporum versus nos, et luna etiam est magis terræ affinis inter omnia corpora cœlestia. Unde et quasdam tenebras nebulosas habet quasi accedens ad opacitatem. Quidam autem dicunt, quod paradisus pertin-

paradis s'élevoit jusqu'au cercle lunaire, dans ce sens qu'il atteignoit à la région moyenne de l'air, où se forment les pluies, les vents et autres semblables phénomènes, sur lesquels la lune exerce, à ce que l'on croit, une grande influence. Mais, d'après cela, ce lieu n'auroit pas été propre à servir d'habitation à l'homme, soit parce qu'il y règne une extrême intempérie, soit parce qu'il n'est pas accommodé à la complexion humaine, comme l'air inférieur et plus rapproché de la terre.

2° Saint Augustin dit, *Super Gen. ad lit.*, VIII : « On doit penser que le lieu du paradis a été complètement dérobé à la connoissance des hommes, et que les fleuves dont on croit connoître les sources, coulent quelque part sous la terre et vont jaillir dans d'autres contrées, après avoir ainsi traversé de grands espaces ; car nul n'ignore que cela a lieu pour plusieurs courants d'eau. »

3° Ce lieu se trouve séparé de nous et fermé à nos recherches par quelques obstacles naturels, tels que des montagnes, des mers ou des régions funestes qu'on ne sauroit franchir. Et voilà pourquoi les géographes ne font pas mention de ce lieu.

4° L'arbre de vie étoit réellement un arbre matériel, ainsi nommé parce que son fruit avoit la propriété de conserver la vie, comme nous l'avons expliqué ailleurs. Cet arbre a néanmoins une signification spirituelle ; de même que la pierre, dans le désert, quoique étant une pierre matérielle, représentoit néanmoins le Christ. Il faut dire la même chose touchant l'arbre de la science du bien et du mal, arbre matériel sans doute, et dont le nom lui vient du malheur survenu à nos premiers parents ; car, après avoir mangé de son fruit, ils connurent, par l'expérience et le sentiment de

naissance au sein du protestantisme. C'est la conséquence extrême des principes posés dans le seizième siècle ; et Straus, en niant, d'après cette méthode, l'existence même de Jésus-Christ, se montre le hardi continuateur et le fils légitime de Luther. Une chose non moins remarquable, assurément, c'est qu'un théologien du treizième siècle se trouve avoir condamné ces tristes aberrations de la pensée humaine, dans un temps où l'on étoit si loin de prévoir qu'elles constitueroient jamais un système, et, par conséquent, un danger de plus pour la religion et la société.

---

gebat usque ad lunarem globum, id est, usque ad medium aeris interstitium, in quo generantur pluviæ, et venti, et hujusmodi ; quia dominium super hujusmodi evaporationes maximè attribuitur lunæ. Sed secundum hoc locus ille non esset conveniens habitationi humanæ ; tum quia ibi est maxima intemperies, tum quia non est temperatus complexioni humanæ, sicut aer inferior magis terræ vicinus.

Ad secundum dicendum, quòd sicut Augustinus dicit VIII. *Super Gen. ad lit.* (ut sup.), « credendum est quod locus paradisi à cognitione hominum est remotissimus ; flumina autem, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi esse sub terras, et post tractus prolixarum regionum locis aliis erupisse ; nam hoc solere nonnullas aquas facere quis ignorat ? »

Ad tertium dicendum, quòd locus ille seclusus est à nostra habitatione aliquibus impedimentis, vel montium, vel marium, vel alicujus æstuosæ regionis quæ pertransiri non potest. Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt.

Ad quartum dicendum, quòd lignum vitæ est quædam materialis arbor sic dicta, quia ejus fructus habebat virtutem conservandi vitam, ut suprà dictum est (qu. 79, art. 4). Et tamen aliquid significabat spiritualiter : sicut et petra in deserto fuit aliquod materiale, et tamen significavit Christum. Similiter etiam lignum scien-

la douleur, quelle est la différence entre le bien de la soumission et le mal de la révolte. Cet arbre, toutefois, pouvoit signifier, dans un sens spirituel, le libre arbitre, comme quelques-uns l'ont pensé.

5° Le troisième jour de la création, les plantes ne furent pas produites en acte, suivant l'opinion de saint Augustin; elles le furent seulement dans leurs causes séminales; et ce n'est qu'après l'œuvre des six jours qu'elles furent réellement produites, soit dans le paradis, soit ailleurs. Mais, dans le sentiment des autres saints, toutes les plantes et les arbres mêmes du paradis furent produits le troisième jour; et ce qui est dit de la plantation des arbres dans le paradis, après l'œuvre des six jours, doit être entendu comme une simple répétition. Aussi notre version porte-t-elle : « Le Seigneur Dieu avoit planté, dès le commencement, le paradis de délices. »

ARTICLE II.

Le paradis étoit-il un lieu convenable pour l'habitation de l'homme?

Il paroît que le paradis n'étoit pas un lieu convenable pour l'habitation de l'homme. 1° L'homme et l'ange sont également faits pour le bonheur. Or, l'ange fut placé, aussitôt après sa création, dans le séjour du bonheur, c'est-à-dire dans le ciel empyrée. Donc c'étoit également là que l'homme devoit avoir son séjour.

2° S'il est un lieu qui doive appartenir à l'homme, c'est à raison de son ame, ou bien à raison de son corps. Si c'est à raison de son ame, ce lieu ne peut être que le ciel; le ciel paroît être, en effet, le séjour naturel de

---

tiæ boni et mali materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum; quia post ejus esum homo per experimentum pœnæ didicit quid interesset inter obedientiæ bonum, et inobedientiæ malum; et tamen spiritualiter potuit significare liberum arbitrium, ut quidam dicunt.

Ad quintum dicendum, quòd secundum Augustinum tertio die productæ sunt plantæ, non in actu, secundum quasdam rationes seminales; sed post opera sex dierum productæ sunt plantæ, tam paradisi quàm aliæ, in actu. Secundum alios verò sanctos, oportet dicere quòd omnes plantæ productæ sunt in actu, tertio die, et etiam ligna paradisi; sed quod dicitur de plantatione lignorum paradisi post opera sex dierum, intelligitur per recapitulationem esse dictum. Unde littera nostra habet (1) : « Plantaverat Dominus Deus paradisum voluptatis à principio. »

ARTICULUS II.

Utrùm paradisus fuerit locus conveniens habitationi humanæ.

Ad secundum sic proceditur. Videtur quòd paradisus non fuerit locus conveniens habitationi humanæ. Homo enim et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Sed angelus statim à principio factus est habitator loci beatorum, scilicet cœli empyrei. Ergo etiam ibi debuit institui habitatio hominis.

2. Præterea, si locus aliquis debetur homini, aut debetur ei ratione animæ, aut ratione corporis. Si ratione animæ, debetur ei pro loco

(1) Hoc est vulgata editio cui et græcum ἐφύτευσε in aoristo primo consentaneum esse potest, cùm non perfectum solùm, sed et plusquam perfectum præteritum indefinitè significet; quamvis in Sixtiana editione 70 Interpretum legitur simpliciter *plantavit*. Sed non minùs proinde ad eamdem recapitulationem vel temporis antecedentis resumptionem locutio illa referri potest, ut plantatus à principio intelligatur paradisus. Pro principio tamen 70 rursus reddunt κατ' ἀνατολας, quod interpretatio latina vertit *ad Orient.* sicut et Ambrosius lib. *De Paradiso* legit. Sed Aquila nihilominus ἀπ' ἀρχῆς, id est *à principio;* ut et Symmachus pari sensu ἐκ πρώτης, id est, *à prima rerum conditione;* Theodotio ἐν πρώτοις, id est, *inter prima opera.*

l'ame, puisque le désir du ciel est inhérent à tous les êtres doués d'intelligence. Si c'est à raison du corps, l'homme ne doit pas avoir un autre séjour que les animaux. Donc le paradis n'est, en aucune façon, un lieu convenable pour l'habitation de l'homme.

3° Un séjour est inutile quand personne n'est là pour l'habiter. Or, depuis le péché, le paradis n'est plus habité par les hommes. Donc si ce lieu étoit convenable pour leur habitation, il semble qu'il ait été vainement établi par Dieu.

4° L'homme, ayant une complexion égale et tempérée, a besoin d'un séjour également tempéré. Or, il n'en est pas ainsi du paradis ; car on dit qu'il est placé sous le cercle équinoxial, où paroît régner une chaleur excessive, parce que le soleil passe deux fois, dans l'année, sur la tête des hommes qui habitent ces lieux. Donc le paradis n'est pas un lieu convenable à l'habitation de l'homme.

Mais Damascène dit au contraire, en parlant du paradis, *De fide orth.*, II, 11 : « C'est là une région divine, un séjour vraiment digne de celui qui avoit été fait à l'image de Dieu. »

(Conclusion. — Le paradis est un lieu convenable pour l'habitation de l'homme, considéré dans le premier état de son immortalité.)

Nous avons déjà dit que l'homme étoit incorruptible et immortel, non que son corps possédât une sorte d'incorruptibilité naturelle, mais parce que son ame avoit la propriété de mettre le corps à l'abri de la corruption. Or, le corps humain peut être exposé à se corrompre, soit par un principe intérieur, soit par un principe extérieur. Le premier effet a lieu par la consomption des éléments liquides qui le constituent, et par la vieillesse; l'homme prévenoit ce genre de corruption par les aliments qu'il prenoit. Parmi les agents extérieurs de corruption, le plus actif paroît être l'intempérie de l'air; un air tempéré doit, par conséquent, être le

---

cœlum; qui videtur esse locus naturalis animæ, cùm omnibus insitus sit appetitus cœli. Ratione autem corporis non debetur ei alius locus, quàm aliis animalibus. Ergo paradisus nullo modo fuit locus conveniens habitationi humanæ.

3. Præterea, frustra est locus in quo nullum locatum continetur. Sed post peccatum paradisus non est locus habitationis humanæ. Ergo si est locus habitationi humanæ congruus, in vanum videtur à Deo institutus fuisse.

4. Præterea, homini, cum sit temperatæ complexionis, congruus est locus temperatus. Sed locus paradisi non est locus temperatus; dicitur enim esse sub æquinoctiali circulo, qui locus videtur esse calidissimus, cùm bis in anno sol transeat super summitatem capitum eorum qui ibi habitant. Ergo paradisus non est locus congruus habitationi humanæ.

Sed contra est, quòd Damascenus (lib. II. *Orth. fid.*, cap. 11), dicit de paradiso, quod est « divina regio, et digna ejus qui secundum imaginem Dei erat, conversatio. »

(Conclusio. — Paradisus est locus conveniens humanæ habitationi secundum primum primæ immortalitatis statum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut supra dictum est (qu. 97, art. 4), homo sic erat incorruptibilis et immortalis, non quia corpus ejus dispositionem incorruptibilitatis haberet, sed quia inerat animæ vis quædam ad præservandum corpus à corruptione. Corrumpi autem potest corpus humanum, et ab interiori, et ab exteriori. Ab interiori quidem corrumpitur per consumptionem humidi, et per senectutem, ut supra dictum est (qu. 97, art. 4); cui corruptioni occurrere poterat primus homo per esum ciborum. Inter ea verò quæ exterius corrumpunt, præcipuum videtur esse distemperatus

meilleur moyen d'empêcher ce genre de corruption. Rien ne manquoit, sous ce double rapport, dans le paradis. Damascène, dans le passage déjà cité, nous le représente comme un séjour « inondé d'un air parfaitement tempéré, subtil, pur et transparent, et couvert d'une végétation toujours fleurie. » D'où il suit évidemment que le paradis étoit un lieu convenable à l'habitation de l'homme, dans le premier état de son immortalité.

Je réponds aux arguments : 1° Le ciel empyrée est le plus sublime des lieux corporels, et placé au-dessus de tout changement. C'est là, pour le premier motif, un séjour approprié à la nature angélique ; car, comme dit saint Augustin, « Dieu dirige les créatures corporelles par les êtres spirituels. » Il convient, par conséquent, à la nature spirituelle d'être élevée au-dessus de tout lieu corporel, comme devant présider au monde des corps. Et, pour le second motif, ce lieu convient à l'état de béatitude, lequel est établi dans une parfaite stabilité. Or, le séjour de la béatitude convient à l'ange par sa nature même, et c'est là qu'il a été créé. Mais il ne convient pas à l'homme par sa nature, puisque l'homme n'est pas mis à la tête de toutes les créatures corporelles pour les gouverner ; ce lieu ne lui convient que comme séjour de la béatitude. Aussi n'a-t-il pas été placé, dès le commencement, dans le ciel empyrée ; il ne devoit y être transféré que dans l'état de béatitude finale.

2° Il est ridicule de dire qu'il y ait un lieu propre à l'ame ou à toute autre substance spirituelle ; ce n'est que par une sorte d'analogie, qu'un lieu spécial est attribué aux êtres spirituels. Le paradis terrestre étoit un lieu convenable à l'homme, et quant à l'ame et quant au corps, puisque l'ame avoit la propriété de mettre le corps humain à l'abri de la corruption, ce qui ne peut s'appliquer aux autres animaux. Voilà pourquoi Damascène dit : « Dans le paradis n'habite aucun être privé de raison. »

---

aer : unde huic corruptioni maximè occurritur per temperiem aeris. In paradiso autem utrumque invenitur; quia (ut Damascenus ubi sup. dicit) est locus « temperato et tenuissimo et purissimo aere circumfulgens, plantis semper floridis comatus. » Unde manifestum est quod paradisus est locus conveniens habitationi humanæ secundum primæ immortalitatis statum.

Ad primum ergo dicendum, quòd cœlum empyreum est supremum corporalium locorum, et est extra omnem mutabilitatem. Et quantum ad primum horum est locus congruus naturæ angelicæ ; quia sicut Augustinus dicit in III. *De Trinit.* : « Deus regit creaturam corporalem per spiritualem : » unde conveniens est quod spiritualis natura sit supra omnem corporalem constituta, sicut ei præsidens. Quantum autem ad secundum, convenit statui beatitudinis, qui est firmatus in summa stabilitate. Sic igitur locus beatitudinis congruit angelo secundum naturam suam ; unde ibi creatus est. Non autem congruit homini secundum suam naturam, cum non præsideat toti corporali creaturæ per modum gubernationis ; sed competit ei solum ratione beatitudinis. Unde non est positus à principio in cœli empyreo, sed illuc transferendus erat in statu finalis beatitudinis.

Ad secundum dicendum, quòd ridiculum est dicere quòd animæ aut alicui spirituali substantiæ sit aliquis locus naturalis ; sed per congruentiam quamdam aliquis specialis locus creaturæ spirituali attribuitur. Paradisus enim terrestris erat locus congruens homini, et quantum ad animam et quantum ad corpus, in quantum scilicet in anima erat vis præservandi corpus humanum à corruptione ; quod non competebat in aliis animalibus : et ideo, ut Damascenus dicit (ubi sup.), « in paradiso nullum irrationabilium

C'est par exception que Dieu conduit là les animaux à l'homme ; et c'est par une opération diabolique que le serpent y trouve accès.

3° On ne sauroit dire qu'un séjour est inutile, parce que l'homme ne l'habite plus après le péché, pas plus que l'immortalité accordée à l'homme ne sauroit être regardée comme un don inutile, parce que l'homme ne devoit pas la conserver. Tout cela nous montre ce que la bonté de Dieu a fait pour l'homme, et ce que l'homme a perdu en péchant. Il en est qui prétendent toutefois que le paradis est maintenant habité par Enoc et Elie.

4° Ceux qui placent le paradis sous le cercle équinoxial, supposent qu'il y a sous ce cercle un lieu parfaitement tempéré, à cause de l'égalité constante des jours et des nuits ; soit parce que le soleil ne s'en éloignant jamais beaucoup, il ne sauroit y avoir excès de froid, ni même excès de chaleur, puisque le soleil, bien que passant sur la tête des habitants, ne reste pas longtemps dans cette position. Mais Aristote dit expressément que « cette contrée est inhabitable à cause de l'excès de chaleur. » Et cela paroît plus probable, puisque des terres sur lesquelles le soleil ne passe jamais directement, s'en trouvent déjà tellement rapprochées qu'elles souffrent une chaleur excessive. Quoi qu'il en soit de cela, nous devons croire que le paradis étoit dans un lieu parfaitement tempéré, que ce fût sous l'équinoxe ou ailleurs, peu importe (1).

(1) Les interprètes des Livres saints se sont perdus en conjectures sur le lieu où l'on doit placer le paradis terrestre. Il faut reconnoître qu'il est impossible de rien dire de précis à cet égard. Dans les recherches tentées, ou dans les idées émises, on n'a peut-être pas assez tenu compte des perturbations causées par le déluge, dans les dispositions extérieures du globe terrestre. Il est sans doute naturel de penser, comme le fait saint Thomas, mais pour d'autres motifs que ceux qu'il donne, que le premier séjour de l'homme fut dans l'Orient ; on ne sauroit, sans témérité, vouloir en dire davantage et déterminer exactement la contrée que nos premiers parents habitèrent, dans l'état d'innocence, puisqu'il n'en est aucune qui réalise complètement les quelques traits que nous en donne la Genèse.

---

habitat. » Licèt ex quadam dispensatione animalia fuerint illuc divinitus adducta ad Adam, et serpens illuc accesserit per operationem diaboli.

Ad tertium ergo dicendum, quòd non propter hoc locus est frustra, quia non est ibi hominum habitatio post peccatum ; sicut etiam non frustra fuit homini attributa immortalitas quædam, quam conservaturus non erat. Per hujusmodi enim ostenditur benignitas Dei ad hominem, et quid homo peccando amiserit ; quamvis (ut dicitur) nunc Enoch et Elias in illo paradiso habitent.

Ad quartum dicendum, quòd illi qui dicunt paradisum esse sub circulo æquinoctiali, opinantur sub circulo illo esse locum temperatissimum propter æqualitatem dierum et noctium omni tempore ; et quia sol nunquam multum ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris ; nec iterum est apud eos (ut dicunt) superabundantia caloris, quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac dispositione. Aristoteles tamen in lib. *Meteor.* (lib. II, cap. 5), expressè dicit, quod regio illa est inhabitabilis propter æstum. Quod videtur probabilius ; quia terræ per quas nunquam sol pertransit in directum capitis, sunt intemperatæ in calore propter solam vicinitatem solis. Quicquid autem de hoc sit, credendum est paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub æquinoctiali, vel alibi.

ARTICLE III.

L'homme avoit-il été placé dans le paradis pour y travailler et le garder?

Il paroît que l'homme n'avoit pas été placé dans le paradis pour y travailler et le garder. 1° Ce qui n'est qu'une conséquence et un châtiment du péché, n'auroit pas eu lieu dans le paradis et dans l'état d'innocence. Or, le travail de la terre est un châtiment infligé au péché, d'après le passage bien connu de la *Genèse*. Donc l'homme n'avoit pas été placé dans le paradis pour y travailler.

2° Il est inutile de garder une chose quand on n'a pas à craindre d'invasion violente. Or, dans le paradis, aucune violente invasion n'étoit à craindre. Donc il étoit inutile de garder le paradis.

3° Si l'homme avoit été placé dans le paradis pour y travailler et le garder, l'homme sembleroit avoir été fait pour le paradis, et non le paradis pour l'homme : ce qui est évidemment faux. Donc l'homme n'avoit pas été placé dans le paradis pour y travailler et le garder.

Mais le contraire est exprimé dans la *Genèse* : « Le Seigneur Dieu prit l'homme, et le plaça dans le paradis de délices, pour y travailler et le garder. »

(Conclusion. — Il convenoit que Dieu, après avoir fait l'homme, le plaçât dans le paradis, pour le double objet indiqué.)

Ces paroles de la *Genèse* peuvent, d'après saint Augustin, être entendues de deux manières. On peut dire d'abord que Dieu plaça l'homme dans le paradis, pour que Dieu lui-même exerçât son action et sa vigilance sur l'homme : son action, en le justifiant ; car si une telle action vient à cesser dans l'homme, il tombe aussitôt dans les ténèbres, comme l'air, quand l'influence de la lumière s'est retirée. Sa vigilance, afin de le préserver de la corruption et du mal. On peut dire, en second lieu, que

---

ARTICULUS III.

Utrùm homo sit positus in paradiso ut operaretur, et custodiret illum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd homo non sit positus in paradiso, ut operaretur et custodiret illum. Quod enim introductum est in pœnam peccati, non fuisset in paradiso in statu innocentiæ. Sed agricultura introducta est in pœnam peccati, ut dicitur *Gen.*, III. Ergo homo non fuit positus in paradiso ut operaretur ibi.

2. Præterea, custodia non est necessaria ubi non timetur violentus invasor. Sed in paradiso nullus timebatur violentus invasor. Ergò non erat necessarium ut paradisus custodiret.

3. Præterea, si homo positus est in paradiso, ut operaretur et custodiret ipsum, videtur sequi quòd homo factus sit propter paradisum, et non è converso; quod videtur esse falsum. Ergo homo non est positus in paradiso, ut operaretur et custodiret illum.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, II : « Tulit Dominus Deus hominem, et posuit illum in paradiso voluptatis, ut operaretur, et custodiret illum. »

(Conclusio. — Congruit ut Deus cum fecisset hominem, poneret in paradiso illum, ut ibi operaretur, et custodiret illum.)

Respondeo dicendum, quòd sicut Augustinus dicit VIII. *Super Gen. ad lit.* (cap. 10), verbum istud Genesis dupliciter potest intelligi. Uno modo sic, quod Deus posuit hominem in paradiso ut ipse Deus operaretur, et custodiret hominem. *Operaretur*, inquam, justificando ipsum ; cujus operatio si ab homine cesset, continuò obtenebratur ; sicut aer obtenebratur, si cesset influentia luminis. *Ut custodiret* verò ab omni corruptione et malo. Alio modo potest

l'homme devoit travailler et garder le paradis. Mais un tel travail ne devoit rien avoir alors de ce qu'il a de pénible depuis le péché ; il eût été, au contraire, agréable à l'homme, en lui révélant de plus en plus la fécondité de la nature. La vigilance imposée à l'homme n'avoit pas pour objet de repousser des envahissements étrangers ; elle n'avoit pour but que d'obliger l'homme à conserver le paradis pour lui-même, à ne point le perdre par le péché. Or, tout cela tournoit au bonheur de l'homme. Le paradis, par conséquent, étoit fait pour l'homme, et non l'homme pour le paradis.

De là résulte clairement la réponse aux objections.

ARTICLE IV.

L'homme a-t-il été fait dans le paradis?

Il paroît que l'homme fut fait dans le paradis. 1° L'ange fut créé dans le lieu de son séjour, à savoir dans le ciel empyrée. Or, le paradis étoit le lieu qui convenoit à l'habitation de l'homme, avant le péché. Donc l'homme a dû être fait dans le paradis.

2° Les autres animaux se conservent dans le lieu où ils sont engendrés; ainsi les poissons dans les eaux, et les quadrupèdes sur la terre, dont ils ont été formés. Or, l'homme auroit vécu dans le paradis. Donc c'est dans le paradis qu'il a dû être fait.

3° La femme a été faite dans le paradis. Or, l'homme est plus noble que la femme. Donc, à plus forte raison, a-t-il dû être fait dans le paradis.

Mais la *Genèse* dit formellement le contraire : « Dieu prit l'homme et le plaça dans le paradis. »

(Conclusion. — L'homme fut fait hors du paradis, dans lequel il fut en-

---

intelligi, ut homo operaretur, et custodiret paradisum (1). Nec tamen illa operatio esset laboriosa, sicut post peccatum; sed fuisset jucunda propter experientiam virtutis naturæ. Custodia etiam illa non esset contra invasorem; sed esset ad hoc quod homo sibi paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat. Et sic paradisus ordinatur ad bonum hominis, et non è converso.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrùm homo factus fuerit in paradiso.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod homo factus fuerit in paradiso. Angelus enim in loco suæ habitationis creatus fuit, scilicet in cœlo empyreo. Sed paradisus fuit locus congruus habitationi humanæ ante peccatum. Ergo videtur quòd in paradiso homo debuit fieri.

2. Præterea, alia animalia conservantur in loco suæ generationis; sicut pisces in aquis, et animalia gressibilia in terra, unde producta sunt. Homo autem conservatus fuisset in paradiso ut dictum est. Ergo in paradiso fieri debuit.

3. Præterea, mulier in paradiso facta fuit. Sed vir dignior est muliere. Ergo multo magis vir debuit fieri in paradiso.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, II : « Tulit Deus hominem et posuit eum in paradiso. »

(Conclusio. — Factus est homo extra para-

(1) Qui verus est utique ac legitimus loci sensus, ut operari Paradisum dicatur eo modo quo suprà, vers. 5, ibidem præmissum est : *Non erat homo qui operaretur terram;* id est, qui eam excoleret. Unde Ambrosius, lib. *De Paradiso*, cap. 4, id ad moralem sensum accommodans : *Non idem* (inquit) *operari et custodire; in opere enim quidam virtutis processus est; in custodia quædam operis consummatio deprehenditur eo quòd quasi consum-*

suite transporté par la grace de Dieu, pour être de là transporté au ciel, après le temps de sa vie animale.)

Le paradis étoit un lieu convenable à l'habitation de l'homme par rapport à l'incorruption de son premier état. Mais cette incorruption n'appartenoit pas à l'homme par nature, elle lui venoit d'un don surnaturel de Dieu. Aussi, pour que ce bienfait fût rapporté à la grace divine et non à la nature humaine, Dieu fit l'homme hors du paradis; puis il le plaça dans le paradis, pour que l'homme y demeurât tout le temps de sa vie animale; devant plus tard, et quand il auroit acquis la vie spirituelle, être transféré au ciel.

Je réponds aux arguments : 1° Le ciel empyrée est le séjour convenable aux anges par rapport à leur nature. Et voilà pourquoi ils y ont été créés.

2° Même réponse à cette objection : les lieux indiqués conviennent aux animaux d'après leur nature.

3° La femme fut faite dans le paradis, non à cause de sa dignité propre, mais à cause de la dignité du principe dont son corps étoit formé. C'est ainsi que les enfants seroient nés dans le paradis, par la raison qu'il auroit été déjà le séjour de leurs parents.

---

disum, deinde in ipsum gratiâ Dei translatus est, transferendus inde post vitam animalem in cœlum.)

Respondeo dicendum, quòd paradisus fuit locus congruus habitationi humanæ quantum ad incorruptionem primi status. Incorruptio autem illa non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiæ Dei imputaretur, non humanæ naturæ, Deus hominem extra paradisum fecit; et postea ipsum in paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitæ; postmodum, cùm spiritualem vitam adeptus esset, transferendus in cœlum.

Ad primum ergo dicendum, quòd cœlum empyreum est locus congruus angelis quantum ad eorum naturam. Et ideo ibi sunt creati. Et similiter dicendum ad secundum : loca enim illa congruunt animalibus secundum suam naturam.

Ad tertium dicendum, quòd mulier facta fuit in paradiso, non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii, ex quo corpus ejus formabatur : et similiter filii in paradiso fuissent nati, in quo parentes jam erant positi.

mata custodiat; ac paulò infrà ex Philone Judæo id referens : *Et quamvis Paradisus operibus* (inquit) *ruralibus non egeret, tamen quia primus homo lex posteritatis futurus erat, ideo legitimi etiam in Paradiso suscepit specimen laboris, ut nos ad operationem et custodiam debiti officii ac hæreditariæ successionis munus astringeret.*

QUESTION CIII.

Du gouvernement des choses en général.

Après avoir traité de la création des choses et de leur distinction, il convient que nous traitions, à la suite, du gouvernement des créatures. Nous considérerons d'abord ce gouvernement en général; puis nous en examinerons les effets en particulier.

Sur le premier point, huit questions à résoudre : 1° Le monde est-il gouverné par quelqu'un ? 2° Quelle est la fin du gouvernement du monde? 3° Est-il gouverné par un seul? 4° Quels sont les effets de ce gouvernement? 5° Toutes choses sont-elles soumises au gouvernement divin ? 6° Toutes choses sont-elles immédiatement gouvernées par Dieu? 7° Le gouvernement divin est-il empêché sur quelque point? 8° Est-il quelque chose qui résiste à la divine providence ?

ARTICLE I.

Le monde est-il gouverné par quelqu'un?

Il paroît que le monde n'est pas gouverné par quelqu'un. 1° Il n'appartient d'être gouverné qu'aux êtres qui se meuvent ou qui agissent par rapport à une fin. Mais les choses naturelles, qui forment la majeure partie du monde, ne se meuvent ni n'agissent pour une fin, puisqu'elles ne peuvent pas même en avoir la connoissance. Donc le monde n'est pas gouverné.

2° On ne gouverne, à proprement parler, qu'une chose qui se meut vers une autre. Mais le monde ne se meut pas vers un autre objet, il est stable en lui-même. Donc il n'est pas gouverné.

QUÆSTIO CIII.

De gubernatione rerum in communi, in octo articulos divisa.

Postquam præmissum est de creatione rerum, et distinctione earum, restat nunc tertiò considerandum de rerum gubernatione. Et primo in communi. Secundò in speciali de effectibus gubernationis.

Circa primum quæruntur octo : 1° Utrùm mundus ab aliquo gubernetur. 2° Quis sit finis gubernationis ipsius. 3° Utrùm gubernetur ab uno. 4° De effectibus gubernationis. 5° Utrùm omnia divinæ gubernationi subsint. 6° Utrùm omnia immediatè gubernentur à Deo. 7° Utrùm divina gubernatio cassetur in aliquo. 8° Utrùm aliquid divinæ providentiæ contranitatur.

ARTICULUS I.

Utrùm mundus gubernetur ab aliquo.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd mundus non gubernetur ab aliquo. Illorum enim est gubernari, quæ moventur vel operantur propter finem. Sed res naturales, quæ sunt magna pars mundi, non moventur, aut operantur propter finem ; quia non cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

2. Præterea, eorum est propriè gubernari, quæ ad aliquid moventur. Sed mundus non videtur ad aliquid moveri, sed in se stabilitatem habet. Ergo non gubernatur.

(1) De his etiam 1, 2, qu. 91, art. 1; ut et II, *Sent.*, dist. 3, qu. 1, art. 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 64; et qu. 5, de verit., art. 2 et 3.

3° Ce qui porte en soi la nécessité par laquelle il est déterminé dans son être, n'a pas besoin d'un gouvernement extérieur. Mais les principales parties du monde sont déterminées par une sorte de nécessité intrinsèque dans leurs actes et leurs mouvements. Donc le monde n'a pas besoin d'être gouverné.

Mais le contraire est ainsi formulé dans l'Ecriture, *Sapient.*, XIV, 3 : « Mais vous, ô Père, vous gouvernez toutes choses par votre providence. » Boëce dit également, *De consol.* lib. III, metr. 9 : « O vous qui gouvernez le monde par votre éternelle sagesse. »

(Conclusion. — Comme tout ce qui est dans le monde doit parvenir à une fin certaine et déterminée, tout doit nécessairement être gouverné par la divine sagesse.)

Plusieurs anciens philosophes refusoient au monde un gouvernement et prétendoient que tout étoit conduit par le hasard. Mais cette hypothèse est inadmissible pour deux principales raisons : la première nous frappe dans les créatures; car nous y voyons se produire toujours ou presque toujours ce que notre esprit conçoit de meilleur. Or, cela n'arriveroit pas si les choses naturelles n'étoient dirigées vers le bien par une sagesse supérieure, c'est-à-dire si elles n'étoient pas gouvernées. Donc l'ordre que nous voyons si manifestement régner dans l'univers, en montre à nos yeux le gouvernement. Ainsi, quand un homme entre dans une maison bien ordonnée, il voit, d'après cet ordre même, la sagesse et l'esprit de celui qui l'a établi ; c'est la comparaison faite par Aristote et renouvelée par Cicéron dans son traité *De la nature des Dieux*. La seconde raison ressort de la bonté divine par laquelle les êtres sont produits, comme nous l'avons déjà plusieurs fois démontré. Comme une cause parfaite doit produire des effets excellents, il ne convenoit pas à la suprême bonté de Dieu de ne pas conduire à leur perfection les choses créées par elle. Or, la dernière perfection de chaque chose consiste dans la réalisation de sa

---

3. Præterea, id quod in se habet necessitatem qua determinatur ad unum, non indiget exteriori gubernante. Sed principaliores mundi partes quadam necessitate determinantur ad unum in suis actibus et motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

Sed contra est, quod dicitur *Sap.*, XIV : « Tu autem Pater gubernas omnia providentiâ. » Et Boetius dicit in libro *De consol.* (lib. III, metro 9), « ô qui perpetua mundum ratione gubernas. »

(Conclusio. — Cùm omnia, quæ sunt in mundo, certos et determinatos fines consequantur, à divina sapientia regantur necesse est.)

Respondeo dicendum, quòd quidam antiqui philosophi gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuitò agi. Sed hæc positio ostenditur esse impossibilis ex duobus. Primò quidem ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est, aut semper, aut in pluribus; quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifestè demonstrat gubernationem mundi; sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione, ordinatoris rationem perpenderet, ut ab Aristotele dictum Tullius introducit in lib. *De natura deorum*. Secundò autem apparet idem ex consideratione divinæ bonitatis, per quam res in *esse* productæ sunt, ut ex supradictis patet (qu. 19, art. 4, et qu. 44, art. 1 et 2). Cùm enim « optimi sit optima producere, » non convenit summæ Dei bonitati, quod res productas ad perfectum non perducat.

fin. Il appartient donc à la bonté divine, non-seulement de produire les êtres, mais encore de les conduire à leur fin, ce qui n'est autre chose que les gouverner (1).

Je réponds aux arguments : 1° Un être peut se mouvoir ou agir pour sa fin de deux manières : d'abord comme tendant de lui-même vers cette fin, ce qui a lieu dans l'homme et les autres créatures raisonnables ; et de tels êtres ont la connoissance de leur fin et des moyens propres à les y conduire. En second lieu une chose est dite agir ou se mouvoir vers sa fin en tant qu'elle est mûe ou poussée par un agent extérieur; ainsi la flèche que le sagittaire dirige vers son but et qui n'est qu'un simple instrument entre ses mains. De même donc que le mouvement de la flèche vers un but déterminé fait clairement voir que cette flèche est dirigée par un être intelligent, de même le cours régulier des choses naturelles et matérielles manifeste d'une manière éclatante que le monde est gouverné par une raison supérieure.

2° Dans tous les êtres créés il y a quelque chose de stable, ne seroit-ce que la matière première, et quelque chose de mobile, en sorte que sous le mouvement nous puissions saisir l'opération. Eh bien, sous l'un et l'autre rapport, une chose a besoin d'être gouvernée; car ce qu'il y a même de stable en elle retomberoit dans le néant d'où il est sorti, s'il n'étoit maintenu dans l'existence par l'action d'un tel gouvernement, ainsi que nous aurons à le démontrer plus tard.

(1) C'est le dogme de la Providence que le saint docteur établit dans cette question, en montrant graduellement l'action extérieure de Dieu, dans son ensemble, dans son but, dans l'unité de son principe, dans la multiplicité de ses effets, dans la manière dont elle s'exerce, dans l'économie de son plan, dans l'universalité de son domaine et dans l'irrésistible efficacité de son pouvoir. Les erreurs qu'il combat, dans ces diverses thèses, sont celles de plusieurs anciens philosophes, des épicuriens en particulier. Mais ces erreurs ont été renouvelées par plusieurs hérétiques. Au fond, elles sont si commodes pour les passions humaines, qu'on ne doit pas s'étonner de les rencontrer, dans un état plus ou moins explicite, au sein de toutes les corruptions intellectuelles et morales qui ont fait effort pour s'élever aux proportions d'un système religieux ou philosophique. On peut même en retrouver des traces dans presque toutes les corruptions individuelles. Rien ne fatigue comme la pensée de Dieu, quand on vit dans le désordre. C'est pour cela que cette théorie mérite autant, et plus encore, l'attention du moraliste, que celle du métaphysicien.

Ultima autem perfectio uniuscujusque est in consecutione finis : unde ad divinam bonitatem pertinet, ut sicut produxit res in *esse*, ita etiam eas ad finem perducat; quod est gubernare.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter. Uno modo, sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliæ creaturæ rationales; et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quæ sunt ad finem. Alio modo aliquid dicitur operari vel moveri propter finem, quasi ab aliquo actum vel directum in finem : sicut sagitta movetur directa ad signum à sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittæ ad determinatum finem demonstrat apertè quòd sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente ; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium manifestè declarat mundum ratione aliqua gubernari.

Ad secundum dicendum, quòd in omnibus rebus creatis est aliquid stabile, ad minus prima materia ; et aliquid ad motum pertinens, ut sub motu etiam operationem comprehendamus. Et quantum ad utrumque res indiget gubernatione ; quia hoc ipsum quod in rebus est stabile in nihilum decideret, quia ex nihilo est, nisi manu gubernatoris servaretur, ut infra patebit (qu. 104, art. 1).

3° La nécessité naturelle à laquelle obéissent les choses déterminées pour un objet, n'est que l'impulsion de Dieu les dirigeant vers leur fin; ainsi la nécessité qui pousse la flèche et la dirige vers son but, c'est l'impulsion du sagittaire, et non la tendance de la flèche elle-même. Il y a néanmoins une différence à remarquer : ce que les créatures reçoivent de Dieu est leur nature même; au lieu que l'impulsion donnée par l'homme aux choses naturelles, mais en dehors de leur nature, appartient à la nécessité de coaction. De même donc que cette dernière nécessité manifeste dans le mouvement de la flèche l'impulsion donnée par le sagittaire, de même la nécessité naturelle qui pousse les créatures, démontre le gouvernement de la divine providence.

ARTICLE II.

La fin du gouvernement du monde est-elle extérieure au monde?

Il paroît que la fin du gouvernement du monde n'est pas quelque chose d'existant en dehors du monde. 1° La fin du gouvernement d'une chose, c'est ce à quoi la chose gouvernée est conduite. Mais ce à quoi une chose est conduite, est un bien qui se trouve dans la chose même; comme le malade, par exemple, est conduit à la santé, laquelle est un bien qui se trouve en lui. Donc la fin du gouvernement des choses n'est pas un bien extrinsèque, c'est un bien existant dans les choses mêmes.

2° Le Philosophe dit, *Ethic.*, I, 1 : « Parmi les fins, les unes sont les opérations et les autres les œuvres mêmes. » Or, rien d'extrinsèque ne sauroit être l'œuvre de tout l'univers; l'opération réside dans ceux qui l'accomplissent. Donc rien d'extrinsèque ne sauroit être la fin du gouvernement des choses.

3° Le bien de la multitude est sans doute l'ordre et la paix, laquelle

---

Ad tertium dicendum, quod necessitas naturalis inhærens rebus quæ determinantur ad unum, est impressio quædam Dei dirigentis ad finem : sicut necessitas qua sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittæ. Sed in hoc differt, quia id quod creaturæ à Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur, præter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiæ, in motu sagittæ, demonstrat sagittantis directionem : ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinæ providentiæ gubernationem.

ARTICULUS II.

Utrùm finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens. Illud enim est finis gubernationis rei, ad quod res gubernata perducitur. Sed illud ad quod res aliqua perducitur, est aliquod bonum in ipsa re : sicut infirmus perducitur ad sanitatem, quæ est aliquod bonum in ipso. Ergo finis gubernationis rerum non est aliquod bonum extrinsecum, sed aliquod bonum in ipsis rebus existens.

2. Præterea, Philosophus dicit I. *Ethic.* (cap. 1), quòd « finium quidam sunt operationes, quidam opera, » id est, operata. Sed nihil extrinsecum à toto universo potest esse operatum; operatio autem est in ipsis operantibus. Ergo nihil extrinsecum potest esse finis gubernationis rerum.

3. Præterea, bonum multitudinis videtur esse ordo, et pax, quæ est tranquillitas ordinis, ut

(1) De his etiam 1, 2, qu. 1, art. 8; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 17, 25 et 27.

est la tranquillité de l'ordre, comme le dit saint Augustin, *De Civitate Dei*, XIX, 13. Or le monde n'est qu'une vaste multitude. Donc la fin de son gouvernement c'est l'ordre qui produit la paix, ordre qui réside dans les choses mêmes. Donc aussi la fin du gouvernement des choses n'est pas un bien qui leur soit extrinsèque.

Mais le contraire est exprimé dans l'Ecriture, *Prov.*, XVI, 4 : « Le Seigneur a tout fait pour lui-même. » Or, lui-même est placé en dehors de la série des êtres qui composent l'univers. Donc la fin de ces êtres est un bien qui leur est extrinsèque.

(Conclusion. — Comme le principe des êtres est placé en dehors d'eux, il faut aussi que la fin de leur gouvernement soit quelque chose d'extrinsèque au monde.)

Comme la fin répond au principe, il ne peut se faire que le principe étant connu, nous ignorions la fin des choses. Mais comme c'est un être extrinsèque à l'univers, c'est-à-dire Dieu, qui est le principe de toute chose, ainsi que nous l'avons démontré, il faut nécessairement que la fin des choses soit aussi un bien extrinsèque à l'univers ; et cela se démontre par la raison. Il est évident, en effet, que le bien peut seul de sa nature être considéré comme une fin ; d'où il suit que la fin particulière d'une chose doit être un bien particulier, et que la fin universelle de toutes les choses doit être un bien universel. Or le bien universel est celui qui est bien de soi et par sa propre essence, et qui est par conséquent l'essence même de la bonté, tandis que le bien particulier n'est qu'une participation au bien. Mais dans la totalité des créatures, il n'est évidemment aucun bien qui ne soit une simple participation. Donc le bien qui est la fin de toutes les créatures doit nécessairement être en dehors de l'univers.

Je réponds aux arguments : 1° Nous pouvons obtenir un bien de plusieurs manières : d'abord comme une forme qui réside en nous, telle que

---

Augustinus dicit XIX. *De Civit. Dei*, (c. 13). Sed mundus in quadam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Sed contra est, quod dicitur *Proverb.*, XVI : « Universa propter se operatus est Dominus. » Ipse autem est extra totum ordinem universi. Ergo finis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

(Conclusio. — Cùm principium rerum sit externum, oportet et finem gubernationis mundi esse aliquid extra mundum.)

Respondeo dicendum, quòd cùm finis respondeat principio, non potest fieri ut principio cognito, quis sit rerum finis ignoretur. Cùm igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum à toto universo, scilicet Deus, ut ex supra dictis patet, necesse est quòd etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum ; et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quòd bonum habet rationem finis : unde finis particularis alicujus rei est quoddam bonum particulare, finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis ; bonum autem particulare est, quod est participativè bonum. Manifestum est autem quòd in tota universitate creaturarum nullum est bonum, quod non sit participativè bonum. Unde illud bonum, quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum à toto universo.

Ad primum ergo dicendum, quòd bonum aliquod consequimur multipliciter. Uno modo sicut formam in nobis existentem, ut sanitatem aut scientiam. Alio modo, ut aliquid per nos ope-

la santé ou la science; ou bien comme une chose opérée par nous, comme la maison que l'ouvrier bâtit est le bien qu'il s'est proposé; ou bien encore comme un bien acquis ou possédé, ainsi le champ est la fin de celui qui l'achète. Rien n'empêche donc que la fin à laquelle tendent toutes les créatures, ne soit un bien placé en dehors de l'univers.

2° Le Philosophe parle ici des fins diverses des arts. Parmi les arts, les uns ont pour fin leur opération même. Ainsi jouer du luth est la fin même de l'artiste; d'autres ont pour fin l'objet de leur opération, c'est la maison et non l'action de bâtir qui est la fin de l'ouvrier. Mais il peut arriver aussi que la fin soit quelque chose d'extrinsèque, non-seulement comme l'objet de l'opération, mais encore comme l'objet acquis, possédé ou même simplement représenté : ainsi nous disons qu'Hercule est la fin de l'image qui le représente. C'est ainsi que la fin du gouvernement des choses est un bien placé en dehors de l'univers, comme objet de possession ou même d'imitation; car chaque chose tend à le posséder ou à lui être assimilé autant qu'il est possible à sa nature.

3° Il est une fin sans doute à laquelle tend l'uuivers et qui est un bien résidant en lui, c'est l'ordre même qui règne dans l'univers; mais ce bien n'est pas la fin dernière, il est ordonné par rapport au bien extrinsèque comme par rapport à sa fin dernière, ou bien encore comme l'ordre qui règne dans l'armée se rapporte au chef, ainsi que le dit le Philosophe, *Metaph.* XII, 52.

ARTICLE III.

Le monde est-il gouverné par un seul être?

Il paroît que le monde n'est pas gouverné par un seul être. 1° Nous jugeons d'une cause par ses effets. Or, dans le gouvernement des choses,

---

ratum : sicut ædificator consequitur finem, faciendo domum. Alio modo sicut aliquod bonum habitum vel possessum : ut ille qui emit, consequitur finem possidendo agrum. Unde nihil prohibet illud ad quod perducitur universum, esse quoddam bonum extrinsecum.

Ad secundum dicendum, quòd Philosophus loquitur de finibus artium; quarum quædam habent pro finibus operationes ipsas, sicut citharistæ finis est citharizare; quædam vero habent pro fine quoddam operatum, sicut ædificatoris finis non est ædificare, sed domus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem, non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum, seu habitum, vel etiam ceu repræsentatum : sicut si dicamus quod Hercules est finis imaginis quæ fit ad eum repræsentandum. Sic igitur potest dici quod bonum extrinsecum à toto universo est finis gubernationis rerum, sicut habitum et repræsentatum; quia ad hoc unaquæque res tendit ut participet ipsum, et assimiletur ei quantum potest.

Ad tertium dicendum, quòd finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi; hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum, ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur in XII. *Metaphys.* (text. 52).

ARTICULUS III.

Utrùm mundus gubernetur ab uno.

Ad tertium sic proceditur (1). Videtur quòd mundus non gubernetur ab uno. De causa enim per effectus judicamus. Sed in gubernatione rerum apparet quod res non uniformiter guber-

(1) De his etiam in II, *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 1 et 2.

on voit clairement qu'elles n'opèrent ni ne sont dirigées d'une manière uniforme; car les unes sont contingentes, les autres nécessaires, et ainsi de suite. Donc le monde n'est pas gouverné par un seul être.

2° Les choses gouvernées par un seul être ne peuvent être divisées ou opposées entre elles que par l'inhabileté, l'impéritie ou l'impuissance de celui qui les gouverne; ce qu'on ne sauroit attribuer à Dieu. Or, les choses créées sont divisées entre elles, les unes combattent contre les autres, comme on le voit dans les contraires. Donc le monde n'est pas gouverné par une volonté seule.

3° Dans la nature on trouve toujours ce qu'il y a de meilleur. Or, « ce qu'il y a de meilleur, c'est qu'il y ait deux êtres, et non un seul, » *Eccles.*, IV, 9. Donc le monde n'est pas gouverné par un seul, mais bien par plusieurs.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; car nous confessons un seul Dieu et un seul Seigneur, d'après cette parole de l'Apôtre, I *Corinth.*, VIII, 6 : « Pour nous il n'est qu'un Dieu Père, et un seul Seigneur. » Or, le gouvernement des êtres est impliqué dans l'un et l'autre de ces deux noms; au seigneur appartient de gouverner ses sujets, et le nom même de Dieu se tire de sa providence, ainsi que nous l'avons expliqué dans le traité de Dieu. Donc le monde est gouverné par un seul être.

(Conclusion. — Comme la fin du gouvernement du monde est le bien le plus parfait, il faut nécessairement que le monde soit gouverné par un seul.)

Nous disons que le monde est de toute nécessité gouverné par un seul être. Comme la fin du gouvernement du monde est le bien essentiel, c'est-à-dire le bien suprême, il faut nécessairement que le gouvernement du monde soit le plus parfait. Or, le gouvernement le plus parfait est le gouvernement d'un seul. En voici la raison : le gouvernement n'est autre chose que la direction imprimée aux êtres gouvernés vers leur fin, laquelle doit toujours être un bien. Or, l'unité rentre dans la nature

---

nantur et operantur : quædam enim sunt contingentia, quædam verò ex necessitate, et secundum alias diversitates. Ergo mundus non gubernatur ab uno.

2. Præterea, ea quæ gubernantur ab uno, à se invicem non dissentiunt, nisi propter imperitiam, aut insipientiam, aut impotentiam gubernantis; quæ à Deo sunt procul. Sed res creatæ à se invicem dissentiunt, et contra se invicem pugnant, ut in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab uno.

3. Præterea, in natura semper invenitur quod melius est. Sed « melius est simul esse duos quàm unum, » ut dicitur *Eccles.*, IV. Ergo mundus non gubernatur ab uno, sed à pluribus.

Sed contra est, quòd unum Deum et unum Dominum confitemur, secundùm illud Apostoli, I. *ad Cor.*, VIII : « Nobis est unus Deus Pater, et Dominus unus. » Quorum utrumque ad gubernationem pertinet : nam ad dominum pertinet gubernatio subditorum, et Dei nomen ex providentia sumitur, ut suprà dictum (qu. 13, art. 8). Ergo mundus gubernatur ab uno.

(Conclusio. — Cùm finis gubernationis mundi sit optimum bonum, necesse est ipsum ab uno gubernari.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere quòd mundus ab uno gubernetur. Cùm enim finis gubernationis mundi sit quod est essentialiter bonum (quod est optimum), necesse est quòd mundi gubernatio sit optima. Optima autem gubernatio est quæ fit per unum. Cujus ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quàm directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum;

même du bien, comme Boëce le prouve dans son traité *De la consolation*; et cela parce que, comme toutes choses désirent le bien, de même elles désirent l'unité, sans laquelle il leur est impossible d'être; car « une chose n'existe qu'en tant qu'elle est une. » Aussi voyons-nous que les choses répugnent à leur division autant qu'il leur est possible; et la dissolution d'une chose quelconque provient toujours d'un défaut inhérent à cette chose. Voilà pourquoi le but poursuivi par l'intention de celui qui gouverne la multitude, n'est autre que l'unité, c'est-à-dire la paix. Mais le principe de l'unité doit éminemment être un. Il est évident, en effet, que plusieurs individus ne peuvent faire régner l'union et la concorde, quand il s'agit surtout d'un grand nombre d'intérêts, à moins qu'ils ne soient eux-mêmes unis d'une certaine manière. Mais ce qui est un de soi peut devenir un principe d'unité beaucoup plus efficacement que plusieurs individus réunis. D'où il suit que la multitude est mieux gouvernée par un seul que par plusieurs. Donc le gouvernement du monde, étant le plus parfait, ne doit appartenir qu'à un seul. C'est ce qui a fait dire au Philosophe, *Metaph.* XII : « Les êtres répugnent à un gouvernement mauvais, et la division du pouvoir ne sauroit être un bien; qu'il n'y ait donc qu'un chef. »

Je réponds aux arguments : 1° Le mouvement est l'acte du mobile sous l'action du moteur. Par conséquent la diversité des mouvements provient de la diversité des mobiles, diversité nécessaire à la perfection de l'univers, comme nous l'avons dit plus haut; elle ne prouve nullement qu'il y ait plusieurs êtres qui gouvernent.

2° Si les contraires sont opposés entre eux quant à leur fin prochaine, ils se trouvent ensuite réunis quant à leur fin ultérieure, et rentrent sous une même classification dans l'ordre général de l'univers.

3° Quand il s'agit des biens particuliers, deux valent sans doute plus

---

unitas autem pertinet ad rationem bonitatis, ut Boetius probat in III. *De consol.* (prosa XI), per hoc quòd sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine qua esse non possunt; nam « unumquodque in tantum est, in quantum unum est. » Unde videmus quòd res repugnant suæ divisioni quantum possunt, et quòd dissolutio uniuscujusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideo id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas sive pax. Unitatis autem causa per se est unum; manifestum est enim quòd plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest esse causa unitatis convenientiùs quàm multi uniti. Unde multiplitudo meliùs gubernatur per unum quàm per plures. Relinquitur ergo quòd gubernatio mundi, quæ est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit in XII. *Metaphys.* (1) : « Entia nolunt disponi malè, nec bonum pluralitas principatuum; unus ergo princeps. »

Ad primum ergo dicendum, quòd motus est actus mobilis à movente. Difformitas ergo motuum est ex diversitate mobilium, quam requirit perfectio universi, ut suprà dictum est (qu. 79, art. 1 et 2), non ex diversitate gubernantium.

Ad secundum dicendum, quòd contraria etsi dissentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi.

Ad tertium dicendum, quòd in particularibus

(1) Ultima ejus libri verba sunt ex Homeri carmine mutuata, οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη εἷς κοίρανος ἔστω, ut *Iliados* lib. II videre est, potestque metro quoque latino ita reddi : ***Multorum regimen pravum est, Rex unicus esto.***

qu'un ; mais l'être qui est bon par essence ne sauroit recevoir aucun accroissement de bonté.

ARTICLE IV.

L'effet du gouvernement du monde est-il un ou multiple?

Il paroît que l'effet du gouvernement du monde est un et non multiple. 1° L'effet d'un gouvernement doit être sans doute ce que ce gouvernement produit dans les êtres gouvernés. Or ce n'est là qu'une seule chose, l'ordre, comme on le voit dans une armée. Donc l'effet du gouvernement du monde est un.

2° Il est naturel que l'unité produise seulement l'unité. Or la volonté qui gouverne le monde est une, comme il vient d'être dit. Donc il faut que l'effet du gouvernement du monde soit un.

3° Si l'effet du gouvernement du monde n'est pas un à raison de l'unique volonté qui gouverne, cet effet devra nécessairement se multiplier selon le nombre des êtres gouvernés. Il s'ensuivra que les effets du gouvernement du monde ne pourront être compris sous un nombre certain.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après cette parole de saint Denis: « La divinité, par sa providence et sa bonté parfaite, contient et remplit en même temps tous les êtres. » Or, le gouvernement du monde appartient à la providence divine. Donc les effets de ce gouvernement sont certains et déterminés.

(Conclusion. — L'effet principal du gouvernement du monde est un ; il y a deux effets généraux, et les effets particuliers sont innombrables.)

C'est d'après la fin d'une action qu'on peut en apprécier l'effet ; car l'action ou opération n'a lieu que pour arriver à la fin. Or la fin du gouvernement du monde est le bien par essence, puisque tous les êtres tendent à le posséder ou à lui ressembler. L'effet du gouvernement du

---

bonis duo sunt meliora quàm unum ; sed ei quod est essentialiter bonum, non potest fieri aliqua additio bonitatis.

ARTICULUS IV.

Utrùm effectus gubernationis sit unus tantum, et non plures.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd effectus gubernationis mundi sit unus tantùm et non plures. Effectus enim gubernationis esse videtur id quod per gubernationem in rebus gubernatis causatur. Hoc autem est unum, scilicet bonum ordinis, ut in exercitu patet. Ergo gubernationis mundi est unus effectus.

2. Præterea, ab uno natum est unum tantùm procedere. Sed mundus gubernatur ab uno, ut ostensum est (art. 3). Ergo et gubernationis effectus est unus tantùm.

3. Præterea, si effectus gubernationis non est unus tantùm, propter unitatem gubernantis, oportet quòd multiplicetur secundùm multitudinem gubernatorum. Hæc autem sunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non possunt comprehendi sub aliquo certo numero.

Sed contra est, quod Dionysius dicit, quòd « deitas providentia et bonitate perfecta omnia continet, et ipsa implet. » Gubernatio autem ad providentiam pertinet. Ergo gubernationis divinæ sunt aliqui determinati effectus.

(Conclusio. — Principalis effectus gubernationis unus est; generales effectus sunt duo; et particulares, innumerabiles.)

Respondeo dicendum, quòd effectus cujuslibet actionis ex fine ejus pensari potest; nam per operationem efficitur ut pertingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essentiale, ad cujus participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur guber-

monde peut donc être entendu de trois manières : d'abord quant à la fin; et sous ce rapport l'effet de ce gouvernement est un, l'assimilation au souverain bien. En second lieu, l'effet du gouvernement du monde peut être considéré quant aux moyens par lesquels la créature parvient à cette assimilation possible avec Dieu; et sous ce rapport on distingue deux effets généraux de ce gouvernement, car une créature peut ressembler à Dieu de deux manières, ou bien parce que Dieu est bon, et que cette créature même est bonne, ou bien parce que Dieu est une source de bonté, et que cette créature peut aussi en mouvoir une autre vers le bien. Il résulte donc deux effets généraux de ce gouvernement, la conservation des choses dans le bien, et l'impulsion des choses vers le bien. On peut enfin considérer les effets du gouvernement du monde dans chaque être en particulier; et sous ce rapport ils sont innombrables pour nous.

Je réponds aux arguments : 1° L'ordre de l'univers comprend deux choses, la conservation des divers êtres institués par Dieu, et le mouvement de ces mêmes êtres; car l'ordre consiste dans ces deux sortes de rapports entre les choses, la différence de bonté qui existe entre elles, et l'impulsion que l'une reçoit de l'autre.

De ce que nous avons dit résulte clairement la réponse aux deux autres objections.

ARTICLE V.

Toutes choses sont-elles soumises au gouvernement divin?

Il paroît que toutes choses ne sont pas soumises au gouvernement divin. 1° Il est écrit, *Eccl.*, IX, 11 : « J'ai vu sous le soleil que le prix n'est pas pour les plus légers à la course, ni la guerre pour les plus vaillants, ni le pain pour les sages, ni les richesses pour les habiles, ni la faveur pour les meilleurs ouvriers, mais que l'occasion et le hasard do-

---

nationis potest accipi tripliciter. Uno modo ex parte ipsius finis; et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundùm ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur; et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad id quòd Deus bonus est, in quantum creatura est bona, et quantum ad hoc quòd Deus est aliis causa bonitatis, in quantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum. Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari; et sic sunt nobis innumerabiles.

Ad primum ergo dicendum, quòd ordo universi includit in se et conservationem rerum diversarum à Deo institutarum, et motionem earum; quia secundùm hæc duo invenitur ordo in rebus, secundùm scilicet quòd una est melior aliâ, et secùndùm quòd una ab alia movetur.

Ad alia duo patet responsio per ea quæ dicta sunt.

ARTICULUS V.

Utrùm omnia divinæ gubernationi subdantur.

Ad quintum sic proceditur (1) Videtur quòd non omnia divinæ gubernationi subdantur. Dicitur enim *Eccles.*, IX : « Vidi sub sole, nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam; sed tempus casumque in

(1) De his etiam suprà, qu. 22, art. 2 et 3; ut et I, *Sent.*, dist. 39, qu. 2, art. 1; et

minent en toutes choses. » Mais ce qui est placé sous l'action d'un gouvernement n'est pas soumis au hasard. Donc les choses qui se passent sous le soleil ne sont pas dirigées par le gouvernement divin.

2° L'Apôtre dit, I *Corinth.*, IX, 9 : « Dieu ne prend pas soin des bœufs. » Or l'être qui gouverne doit nécessairement prendre soin des choses placées sous son gouvernement. Donc toutes choses ne sont pas soumises au gouvernement divin.

3° Une chose qui peut se gouverner elle-même, n'a pas besoin d'une autre qui la gouverne. Or, la créature raisonnable peut se gouverner elle-même, puisqu'elle a le domaine de ses actions, qu'elle agit de son propre mouvement et non pas seulement par le mouvement d'une autre, ce qui paroît être le propre des choses gouvernées. Donc toutes choses ne sont pas soumises au gouvernement divin.

Mais saint Augustin dit formellement le contraire, *De Civ. Dei*, V, 11 : « Dieu ne dirige pas seulement le ciel et la terre, l'homme et l'ange; mais il ne laisse pas même la structure intérieure du plus petit, du plus vil insecte, la plus petite plume d'un oiseau, la plus humble des fleurs, une feuille d'arbre sans y faire régner l'ordre et l'harmonie convenables. » Donc tout est soumis au gouvernement divin.

(Conclusion. — Comme Dieu est la cause effective de tous les êtres, tout est nécessairement soumis à l'action de la divine providence, ce qui est supérieur à l'homme, ce qui constitue l'homme même et ce qui est placé au-dessous de lui.)

Il appartient à Dieu de gouverner tous les êtres, par la raison même qu'il en est la cause première; car c'est à celui qui produit une chose de conduire cette chose à sa perfection, et c'est là l'objet du gouvernement. Or Dieu est la cause non immédiate de chaque chose en particulier, mais universelle de tout être en général, comme nous l'avons démontré

---

omnibus. » Quæ autem gubernationi alicujus subsunt, non sunt casualia. Ergo ea quæ sunt sub sole, non subduntur divinæ gubernationi.

2. Præterea, Apostolus, I. *ad Cor.*, IX, dicit, quòd « non est Deo cura de bobus. » Sed unicuique est cura eorum quæ gubernantur ab ipso. Non ergo omnia subduntur divinæ gubernationi.

3. Præterea, illud quod seipsum gubernare potest, non videtur alterius gubernatione indigere. Sed creatura rationalis seipsam gubernare potest, cùm habeat dominium sui actus, et per se agat, et non solùm agatur ab alio; quod videtur esse eorum quæ gubernantur. Ergo non omnia sunt divinæ gubernationi subdita.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, V. *De Civit. Dei* (cap. 11), quòd « Deus non solùm cœlum et terram, nec solùm hominem et angelum; sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbæ flosculum, nec arboris folium sine suarum partium convenientia derelinquit. » Omnia ergo ejus gubernationi subduntur.

(Conclusio. — Cùm Deus sit effectiva causa omnium, necesse est ut omnia divinæ providentiæ subdantur, non solùm superiora, sed etiam omnia humana et inferiora.)

Respondeo dicendum, quòd secundùm eamdem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum et causam earum; quia ejusdem est rem producere et ei perfectionem dare; quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa, non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut suprà ostensum est.

Contra Gent., lib. III, cap. 1, 64, 94, 111; et qu. 5, de verit., art. 2 et art. 4; et *Opusc.*, III, cap. 124, 132, 133.

ailleurs. Comme il ne peut donc rien exister qui ne soit créé par Dieu, il ne peut rien y avoir qui ne soit soumis à son gouvernement. C'est ce qui résulte encore de la fin même des êtres : le gouvernement d'un être s'étend en effet jusqu'où peut s'étendre la fin de ce gouvernement. Mais la fin du gouvernement divin c'est la bonté même de Dieu, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Par conséquent, comme il ne peut rien y avoir qui ne soit ordonné par rapport à la divine bonté comme par rapport à sa fin, ainsi que nous l'avons également dit, il est impossible qu'un être quelconque échappe au gouvernement de Dieu. C'est donc une opinion insensée que celle des hommes qui prétendent que les choses inférieures et corruptibles, chaque être individuel, les choses humaines elles-mêmes ne sont pas gouvernées par Dieu. C'est à ces hommes que le Prophète fait dire, *Ezech.*, IX, 9 : « Le Seigneur a abandonné la terre. »

Je réponds aux arguments : 1° Les choses qu'on dit exister sous le soleil sont celles dont la génération et la corruption se produisent sous l'influence de cet astre. Là se rencontre ce que nous nommons le hasard, non que tout y soit fortuit, mais parce qu'il peut y avoir quelque chose de fortuit dans chacune d'elles ; et ce qui s'y trouve même de fortuit démontre qu'elles sont toutes soumises à un gouvernement. En effet, si ces choses corruptibles n'étoient pas soumises à un gouvernement supérieur, elles n'auroient aucun but, celles-là surtout qui sont privées d'intelligence ; il ne pourroit dès-lors rien arriver en elles en dehors du but, c'est-à-dire rien de casuel et de fortuit. Aussi, pour montrer que les choses fortuites elles-mêmes rentrent dans l'ordre d'une cause supérieure, l'auteur sacré ne dit pas simplement qu'il a vu le hasard, mais bien le temps et le hasard régner en toutes choses ; car c'est toujours selon un

---

Unde sicut nihil potest esse quod non sit à Deo creatum, ita nihil potest esse quod ejus gubernationi non subdatur. Patet etiam hoc idem ex ratione finis : in tantum enim alicujus gubernatio se extendit, in quantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinæ gubernationis est ipsa sua bonitas, ut suprà ostensum est (qu. 44, art. 4). Unde cùm nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem, sicut in finem, ut ex suprà dictis patet, impossibile est quòd aliquod entium subtrahatur gubernationi divinæ. Stulta igitur fuit opinio dicentium, quòd hæc inferiora corruptibilia, vel etiam singularia, aut etiam res humanæ, non gubernantur à Deo; ex quorum persona dicitur *Ezech.*, IX : « Dereliquit Dominus terram. »

Ad primum ergo dicendum, quòd sub sole dicuntur esse ea quæ secundùm motum solis generantur et corrumpuntur. In quibus omnibus casus invenitur, non ita quòd omnia quæ in eis fiunt, sint casualia, sed quia in quolibet eorum aliquid casuale inveniri potest; et hoc ipsum quòd aliquid casuale invenitur in hujusmodi rebus, demonstrat ea alicujus gubernationi esse subjecta. Nisi enim hujusmodi corruptibilia ab aliquo superiori gubernarentur, nihil intenderent, maximè quæ non cognoscunt; et sic non eveniret in eis aliquid præter intentionem, quod facit rationem casus. Unde ad ostendendum quòd casualia secundùm ordinem alicujus superioris causæ proveniunt, non dicit simpliciter quòd vidit casum esse in omnibus; sed dicit *tempus et casum* (1); quia scilicet se-

(1) Et quidem græcè καιρὸν, quasi *opportunitatem*, ut et mox ἀπάντημα ; quasi occursum vel eventum. Hoc nempe sensu quòd hæc omnia eveniant prout opportunum est evenire. Hinc Hieronymus hæc simpliciter dici ait, quia non est velocium ut sine auxilio divino currant

certain ordre prescrit à la marche du temps que de tels défauts accidentels se produisent dans des êtres de cette nature.

2° Le gouvernement consiste dans une certaine modification opérée par celui qui gouverne dans les êtres gouvernés. Or toute modification ou bien tout mouvement est « l'acte du mobile sous l'influence du moteur, » suivant l'expression du Philosophe. Tout acte est en outre proportionné à son sujet. Il faut donc que les divers mobiles soient diversement mûs, alors même qu'ils sont placés sous l'influence d'un seul moteur. Ainsi donc c'est par la même sagesse du Dieu qui les gouverne, que les choses sont diversement gouvernées selon la diversité de leur nature. Les unes en effet sont naturellement et de soi des agents, comme possédant le domaine de leurs propres actes; et celles-là sont gouvernées par Dieu, non-seulement parce qu'elles sont mûes par son opération intérieure, mais encore parce qu'elles sont poussées vers le bien et détournées du mal par des préceptes et des défenses, par des récompenses et des châtiments. Mais ce n'est pas de cette manière que les créatures privées de raison sont gouvernées par Dieu : celles-là subissent l'action, elles n'agissent pas. Lors donc que l'Apôtre dit que Dieu ne prend pas soin des bœufs, il n'entend pas soustraire entièrement ces animaux au gouvernement divin, il veut dire seulement qu'ils ne sont pas soumis à ce genre de gouvernement qui ne convient qu'aux créatures raisonnables. Cela résulte également du contexte.

3° La créature raisonnable se gouverne elle-même par son intelligence et sa volonté; mais chacune de ces deux facultés a besoin d'être conduite et perfectionnée par l'intelligence et la volonté de Dieu. Au-dessus du gouvernement que la créature raisonnable exerce sur elle-même, comme

---

cundùm aliquem ordinem temporis casuales defectus inveniuntur in his rebus.

Ad secundum dicendum, quòd gubernatio est quædam mutatio gubernatorum à gubernante. Omnis autem motus est « actus mobilis à movente, » ut dicitur in III. *Physic.* (text. 18). Omnis autem actus proportionatur ei cujus est actus. Et sic oportet quòd diversa mobilia diversimodè moveantur, etiam secundùm motionem unius motoris. Sic igitur secundùm unam artem Dei gubernantis, res diversimodè gubernantur, secundùm earum diversitatem. Quædam enim secundùm suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actus; et ista gubernantur à Deo, non solùm per hoc quòd moventur ab ipso Deo in eis interiùs operante, sed etiam per hoc quòd ab eo inducuntur ad bonum, et retrahuntur à malo per præcepta et prohibitiones, præmia et pœnas. Hoc autem modo non gubernantur à Deo creaturæ irrationales, quæ tantùm aguntur et non agunt. Cùm ergo Apostolus dicit, quòd « Deo non est cura de bobus, » non totaliter subtrahit boves à cura gubernationis divinæ, sed solùm quantum ad modum qui propriè competit rationali creaturæ (ut ex adjunctis ibi patet).

Ad tertium dicendum, quòd creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem; quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideo, supra guber-

nec fortium ut vincant, nec sapientum vel doctorum ut sibi panem ac divitias industriâ comparent, nec demum artificum ut gratiosè ac eleganter operentur; sicut et *ad Rom., IX*, vers. 16 : *Non est volentis neque currentis hominis, sed miserentis Dei*, ut ad eumdem sensum refert. Additque quòd *multorum exemplo deesse panem sapientibus quotidie probatur, qui cùm sint sapientissimi, necessariis indigent; quia non est in præsenti retributio meritorum, sed in futuro, etc.*

maîtresse de ses propres actions, elle a donc besoin du gouvernement divin.

ARTICLE VI.

Tous les êtres sont-ils immédiatement gouvernés par Dieu?

Il paroît que tous les êtres sont immédiatement gouvernés par Dieu. 1° Saint Grégoire de Nice repousse l'opinion de Platon qui divise en trois parties le gouvernement de la providence : la première appartenant au Dieu supérieur, lequel ne s'occupe que des êtres célestes et de tous les êtres universels; la seconde appartenant aux dieux du second ordre et s'appliquant aux choses placées autour du ciel, c'est-à-dire aux choses soumises à la génération et à la corruption; la troisième enfin dévolue à quelques génies préposés à la garde du séjour où s'accomplit la destinée humaine. Donc il semble que tous les êtres soient immédiatement gouvernés par Dieu.

2° Il vaut mieux qu'une chose soit faite par un seul que de l'être par plusieurs, quand cela est possible, ainsi que le dit le Philosophe, *Physic.*, VIII, 48. Mais Dieu peut par lui-même et sans le secours des causes secondes gouverner tous les êtres. Donc tous les êtres sont immédiatement gouvernés par Dieu.

3° En Dieu il n'y a rien de défectueux et d'imparfait. Or il semble que ce soit une imperfection chez celui qui gouverne, de gouverner par le moyen d'autres êtres; comme par exemple, un roi terrestre qui, ne pouvant suffire à tout ni être présent partout dans son royaume, a besoin de ministres pour l'aider dans son gouvernement. Donc toutes choses sont immédiatement gouvernées par Dieu.

Mais le contraire est ainsi formulé par saint Augustin, *De Trin.*, III, 3 : « De même que les corps inférieurs et grossiers reçoivent l'impulsion

---

nationem qua creatura rationalis gubernat seipsam, tanquam domina sui actus, indiget gubernari à Deo.

ARTICULUS VI.

Utrùm omnia immediatè gubernentur à Deo.

Ad sextum sic proceditur (1). Videtur quòd omnia immediatè gubernentur à Deo. Gregorius enim Nyssenus reprehendit opinionem Platonis, qui divisit providentiam in tria : primam quidem primi Dei, qui providet rebus cœlestibus et universalibus omnibus; secundam verò providentiam esse dixit secundorum deorum, qui cœlum circumeunt, scilicet respectu eorum quæ sunt in generatione et corruptione; tertiam verò providentiam dixit quorumdam dæmonum, qui sunt custodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur quòd omnia immediatè à Deo gubernentur.

2. Præterea, melius est aliquid fieri per unum quàm per multa, si sit possibile, ut dicitur in VIII. *Physic.* (text. 48). Sed Deus potest per seipsum absque mediis causis omnia gubernare. Ergo videtur quòd omnia immediatè gubernet.

3. Præterea, nihil in Deo est deficiens et imperfectum. Sed ad defectum gubernatoris pertinere videtur, quòd mediantibus aliquibus gubernet : sicut rex terrenus, quia non sufficit ad omnia agenda, nec ubique est præsens in suo regno, propter hoc oportet quòd habeat suæ gubernationis ministros. Ergo Deus immediatè omnia gubernat.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in III. *De Trin.* (cap. 3) : « Quemadmodum corpora

(2) De his etiam suprà, qu. 22, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 76, 77, 83, 94; et *Opusc.*, III, cap. 133.

de ceux qui sont plus subtils et plus élevés ; de même tous les corps sont conduits par un esprit raisonnable et vivant ; l'esprit raisonnable, prévaricateur et révolté, est soumis à l'esprit raisonnable, fidèle et pieux ; et celui-ci, à son tour, obéit à Dieu. »

(Conclusion. — Toutes choses sont immédiatement gouvernées par Dieu quant à la source même du gouvernement, mais quant à l'exécution de ses ordres les créatures sont gouvernées les unes par les autres.)

Dans un gouvernement il faut distinguer deux choses, à savoir la source ou l'essence même de ce gouvernement et l'exécution de ses ordres. Si l'on considère l'essence même du gouvernement, il faut dire que Dieu gouverne immédiatement tous les êtres. Mais si l'on considère l'exécution ou réalisation de ce gouvernement, on voit que Dieu gouverne les choses les unes par les autres. Et la raison en est que Dieu étant l'essence même de la bonté, toute chose doit lui être rapportée dans ce qu'elle a de meilleur. Or rien de mieux, quand il s'agit d'une science pratique considérée dans son essence même, et telle est la science du gouvernement, que de connoître chaque être en particulier, puisque c'est là que l'acte se produit. Ainsi le meilleur médecin est celui qui non content de posséder les principes universels, connoît chaque chose en particulier dans le plus grand détail. Et l'on peut dire la même chose de toute autre science. Il faut donc conclure de là que Dieu gouverne essentiellement chaque être en particulier, même les plus petits et les plus infimes. Mais comme la fin du gouvernement est de conduire à leur perfection les choses gouvernées, le gouvernement sera d'autant plus parfait qu'il communiquera aux êtres gouvernés une perfection plus grande. Or il y a plus de perfection pour une chose à être non-seulement bonne en soi, mais encore une source de bonté pour les autres, que d'être uniquement bonne en soi. Voilà pourquoi Dieu gouverne les choses de telle sorte que les unes

---

grossiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem ; et spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator per spiritum vitæ rationalem pium et justum ; et ille per ipsum Deum. »

(Conclusio. — Gubernantur omnia immediatè à Deo secundùm rationem gubernationis, quoad executionem verò quædam mediantibus aliis gubernantur.)

Respondeo dicendum, quòd in gubernatione duo sunt consideranda, scilicet ratio gubernationis, quæ est ipsa providentia, et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediatè omnia gubernat. Quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quædam mediantibus aliis. Cujus ratio est, quia cùm Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo, secundùm sui optimum. Optimum autem in omni genere vel ratione et cognitione practica (qualis est ratio gubernationis), in hoc consistit, quòd particularia cognoscantur, in quibus est actus. Sicut optimus medicus est, qui non considerat sola universalia, sed qui potest etiam considerare minima particularia. Et idem patet in cæteris. Unde oportet dicere quòd Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat. Sed cùm per gubernationem res quæ gubernantur sint ad perfectionem perducendæ, tantò erit melior gubernatio, quantò major perfectio à gubernante rebus gubernatis communicatur. Major autem perfectio est quòd aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quàm si esset solummodo in se bonum. Et ideo sic Deus gubernat res, ut quasdam

soient la cause des autres. C'est comme si un maître rendoit ses disciples non-seulement instruits, mais encore capables d'enseigner.

Je réponds aux arguments : 1° L'opinion de Platon est repoussée par la raison qu'il refuse à Dieu le gouvernement immédiat des êtres quant à l'essence même du gouvernement. Cela est évident, puisqu'il divise la providence qui est l'essence du gouvernement divin.

2° Si Dieu gouvernoit seul les êtres, ceux-ci ne pourroient posséder la perfection à l'état de cause. Il suit de là que ce qui est fait de mieux par plusieurs ne sauroit toujours l'être par un seul.

3° Les rois de la terre doivent avoir des ministres pour exécuter leurs ordres, non-seulement pour la perfection de leur gouvernement, mais encore pour l'éclat de leur majesté ; car la puissance royale est rendue plus éclatante par le nombre et la hiérarchie de ses ministres.

ARTICLE VII.

Peut-il rien arriver en dehors de l'ordre du gouvernement divin?

Il paroît qu'il peut arriver quelque chose en dehors de l'ordre du gouvernement divin. 1° Boëce, *De consol.*, III, pros. 12 : « Dieu dispose tout pour le bien. » Si donc rien n'arrivoit en dehors de l'ordre du gouvernement divin, il s'ensuivroit qu'il n'y a rien de mal dans les choses.

2° On ne peut appeler fortuit ce qui arrive selon l'ordre préalable de l'être qui gouverne. Si donc rien n'arrive dans les choses en dehors de l'ordre du gouvernement divin, il s'ensuit qu'on ne peut rien admettre de fortuit ou de casuel.

3° L'ordre du gouvernement divin est certain et immuable, parce qu'il est conforme à la raison éternelle. Par conséquent, s'il ne peut rien ar-

---

aliarum in gubernando causas instituat. Sicut si aliquis magister discipulos suos, non solùm scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.

Ad primum ergo dicendum, quòd opinio Platonis reprehenditur, quia etiam quantum ad rationem gubernationis, posuit Deum non immediatè omnia gubernare. Quod patet per hoc quòd divisit in tria providentiam; quæ est ratio gubernationis.

Ad secundum dicendum, quòd si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis à rebus. Unde non totum meliùs fieret per unum, quod fit per multa.

Ad tertium dicendum, quòd non solùm pertinet ad perfectionem regis terreni, quòd executores habeat suæ gubernationis, sed etiam ad regis dignitatem; quia ex ordine ministrorum potestas regia præclarior redditur.

ARTICULUS VII.

Utrùm aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit. Dicit enim Boetius in III. *De consol.* (prosa XII), quòd « Deus per bonum cuncta disponit. » Si ergo nihil in rebus contingit præter ordinem divinæ gubernationis, sequeretur quòd nihil esset malum in rebus.

2. Præterea, nihil est casuale quod evenit secundùm præordinationem alicujus gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus præter ordinem gubernationis divinæ, sequitur quòd nihil in rebus sit fortuitum et casuale.

3. Præterea, ordo divinæ gubernationis est certus et immutabilis, quia est secundùm rationem æternam. Si igitur nihil possit contingere

(1) De his etiam suprà, qu. 22, art. 2 ad 1; ut et II, *Sent.*, dist. 6, art. 1 ad 3.

river dans les choses en dehors de ce gouvernement, il faut dire que tout arrive par nécessité, qu'il n'y a rien de contingent, ce qui est absurde. Donc il peut arriver quelque chose en dehors de l'ordre du gouvernement divin.

Mais le contraire est exprimé dans l'Ecriture, *Esther*, XIII : « Mon Seigneur et mon Dieu, roi tout-puissant, tout est placé sous votre domaine, et il n'est aucun être qui puisse résister à votre volonté. »

(Conclusion. — Comme la divine providence est la cause universelle, non d'un seul genre d'êtres, mais de tout être sans exception, rien ne peut arriver dans l'univers en dehors de son ordre.)

Quand il s'agit d'une cause particulière, il peut sans doute se produire certains effets en dehors de son ordre ; mais cela ne peut avoir lieu quand il s'agit d'une cause universelle. En voici la raison : s'il arrive quelque chose en dehors de l'ordre d'une cause particulière, c'est uniquement par l'effet d'une cause contraire. Mais toute cause doit nécessairement être ramenée à la cause universelle. L'indigestion arrive, par exemple, en dehors de l'ordre de la puissance nutritive, par suite de quelque obstacle, tel que la grossièreté de la nourriture ; mais cette cause s'explique par une autre, et ainsi de suite jusqu'à la cause première universelle. Or comme Dieu est la cause première universelle, non d'un seul genre d'êtres, mais de tout être sans exception, il est impossible qu'une chose arrive en dehors de l'ordre de son gouvernement. Dès qu'une chose paroît sortir de l'ordre de la divine providence considérée sous un seul aspect et par rapport à une cause particulière, il faut que cette chose rentre d'autre part et retombe dans l'ordre divin par l'action d'une autre cause.

Je réponds aux arguments : 1° Il n'y a dans le monde rien d'absolu-

---

in rebus præter ordinem divinæ gubernationis, sequitur quòd omnia ex necessitate eveniant, et nihil sit in rebus contingens : quod est inconveniens. Potest igitur in rebus aliquid contingere præter ordinem gubernationis divinæ.

Sed contra est, quod dicitur *Esther*, XIII : « Domine Deus Rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit resistere tuæ voluntati. »

(Conclusio. — Cùm divina providentia sit universalis causa non unius tantùm generis, sed universaliter totius entis, nihil potest præter illius ordinem in universo evenire.)

Respondeo dicendum, quòd præter ordinem alicujus particularis causæ aliquis effectus evenire potest, non autem præter ordinem causæ universalis. Cujus ratio est, quia præter ordinem particularis causæ nihil provenit, nisi ex aliqua alia causa impediente ; quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem. Sicut indigestio contingit præter ordinem virtutis nutritivæ ex aliquo impedimento, putà ex grossitie cibi, quam necesse est reducere in aliam causam ; et sic usque ad causam primam universalem. Cùm igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantùm, sed universaliter totius entis, impossibile est quòd aliquid contingat præter ordinem divinæ gubernationis ; sed ex hoc ipso quòd aliquid ex una parte videtur exire ab ordine divinæ providentiæ, qui consideratur secundùm aliquam particularem causam, necesse est quòd in eumdem ordinem relabatur secundùm aliam causam (1).

Ad primum ergo dicendum, quòd nihil invenitur in mundo quod sit totaliter malum ; quia

(1) Putà ut per culpam exiens relabatur per pœnam ; sicut illi qui *fugitivi perpetuæ providentiæ* (τῆς αἰωνίου προνοίας), *vinculisque tenebricosis compediti*, *Sap.*, XVII, vers. 2, appellantur.

ment mauvais; car le mal repose toujours sur quelque bien, ainsi que nous l'avons plusieurs fois démontré. Une chose n'est appelée mauvaise que parce qu'elle sort de l'ordre d'un bien particulier. Et si une chose sortoit entièrement de l'ordre du gouvernement divin, elle seroit par là même un néant absolu.

2° Une chose ne peut être regardée comme fortuite que par rapport aux causes particulières, et parce qu'elle n'est pas dans l'ordre de ces causes. Mais par rapport à l'ordre général de la divine providence, il n'y a rien de fortuit dans le monde, comme saint Augustin l'a dit avant nous.

3° Les effets contingents n'existent que par rapport aux causes prochaines, qui peuvent être frustrées de leur effet; rien de tel ne peut arriver par rapport à l'ordre total du gouvernement divin; car une chose qui se produit en dehors de l'ordre de la cause prochaine, retombe par une autre cause sous l'action de ce gouvernement.

ARTICLE VIII.

Une chose peut-elle résister à l'ordre du gouvernement divin?

Il paroît qu'une chose peut résister à l'ordre du gouvernement divin. 1° Il est dit, *Is.*, III, 8 : « Leur langue et leurs inventions s'élèvent contre le Seigneur. »

2° Aucun roi ne sauroit punir avec justice ceux qui ne résistent pas à ses ordres. Si rien donc ne résistoit à l'ordre divin, aucun être ne seroit justement puni par Dieu.

3° Toutes les choses sont soumises à l'ordre du gouvernement divin. Mais une chose est combattue par une autre. Donc il est des choses qui résistent au gouvernement divin.

---

malum semper fundatur in bono, ut suprà ostensum est (qu. 44, art. 3, et qu. 49, art. 3). Et ideo res aliqua dicitur mala per hoc quòd exit ab ordine alicujus particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis divinæ, totaliter nihil esset.

Ad secundum dicendum, quòd aliqua dicuntur esse casualia in rebus per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt. Sed quantum ad divinam providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo, ut Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæstion.*

Ad tertium dicendum, quòd dicuntur aliqui effectus contingentes, per comparationem ad proximas causas, quæ in suis effectibus deficere possunt, non propter hoc quòd aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinæ; quia hoc ipsum quòd aliquid contingit præter ordinem causæ proximæ, est ex aliqua causa subjecta gubernationi divinæ.

ARTICULUS VIII.

Utrùm aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ. Dicitur enim *Isai.*, III : « Lingua eorum et adinventiones eorum contra Dominum. »

2. Præterea, nullus rex justè punit eos qui ejus ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur divinæ ordinationi, nullus justè puniretur à Deo.

3. Præterea, quælibet res subjiciuntur ordini divinæ gubernationis. Sed una res ab alia impugnatur. Ergo aliqua sunt quæ contranituntur divinæ gubernationi.

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 64.

Mais le contraire est ainsi formulé par Boëce, *De consol.* : « Il n'y a rien qui veuille ou puisse s'opposer à ce bien suprême. C'est donc ce bien suprême qui dirige tout avec force, et dispose tout avec suavité, » suivant la parole même de l'Esprit saint, *Sap.*, VIII.

(Conclusion. — Comme toute chose tend au bien, dans son opération, bien qu'une chose puisse s'écarter de l'ordre d'un bien particulier, il est constant que rien ne peut résister absolument à l'ordre du gouvernement divin.)

L'ordre de la divine sagesse peut être considéré sous un double aspect: d'abord en général, c'est-à-dire en tant qu'il procède de la cause qui gouverne tout l'univers; puis en particulier, c'est-à-dire, en tant qu'il procède d'une cause particulière exécutant elle-même le gouvernement divin. Dans le premier sens, rien ne résiste à l'ordre de ce gouvernement. Et cela se prouve de deux manières : en premier lieu, parce que cet ordre tend uniquement au bien, et que toute chose, dans son opération et ses tendances, a cette même fin; car « aucun être n'agit en vue du mal, » comme le dit saint Denis, *De div. Nom.*, IV. Cela résulte, en second lieu, de ce que toute inclination, soit naturelle, soit volontaire, dans un être quelconque, n'est autre chose qu'une certaine impression qui lui vient du premier moteur; comme la direction de la flèche vers le but déterminé n'est autre chose que l'impression même reçue de la main qui l'a lancée. Par conséquent, tout ce qui agit, ou naturellement, ou volontairement, parvient en définitive, comme de son mouvement propre, au but qui lui a été marqué par Dieu. Et voilà pourquoi il est dit que « Dieu dispose toutes choses avec suavité. »

Je réponds aux arguments : 1° Quand on dit que certains êtres pensent, parlent ou agissent contre Dieu, on n'entend pas qu'ils résistent totalement à l'ordre du gouvernement divin, puisque celui-là même qui pèche, se

---

Sed contra est, quod dicit Boetius in III. *De consol.* : « Non est aliquid quod summo huic bono vel velit vel possit obsistere. Est igitur summum bonum quod regit cuncta fortiter, suaviterque disponit, » ut dicitur *Sap.*, VIII, de divina sapientia.

(Conclusio. — Cùm unumquodque in operatione sua ad bonum tendat, licèt possit à determinato ordine boni declinare; constat nihil contraniti divinæ ordinationi in generali, sed tantùm in speciali.)

Respondeo dicendum, quòd ordo divinæ sapientiæ dupliciter potest considerari. Uno modo in generali, secundùm scilicet quòd progreditur à causa gubernativa totius. Alio modo in speciali, secundùm quòd progreditur à causa particulari quæ est executiva divinæ gubernationis. Primo igitur modo nihil contranititur ordini divinæ gubernationis. Quod ex duobus patet. Primò quidem ex hoc quòd ordo divinæ gubernationis totaliter in bonum tendit, et unaquæque res in sua operatione et conatu non tendit nisi ad bonum; « nullus enim respiciens ad malum operatur, » ut Dionysius dicit (lib. *De div. Nomin.*, cap. 4). Alio modo apparet idem ex hoc quòd, sicut suprà dictum est (art. 1), omnis inclinatio alicujus rei, vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quàm quædam impressio à primo movente; sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum, nihil aliud est quàm quædam impressio à sagittante. Unde omnia quæ aguntur, vel naturaliter vel voluntariè, quasi propria sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. Et ideo dicitur Deus omnia disponere suaviter.

Ad primum ergo dicendum, quòd dicuntur aliqui vel cogitare, vel loqui, vel agere contra Deum, non quia totaliter renitantur ordini di-

propose toujours un certain bien ; on veut dire seulement qu'ils résistent à un bien déterminé, au bien qui leur convient d'après leur nature et leur état. Et c'est pour cela qu'ils sont justement punis par Dieu.

2° De là suit clairement la réponse à la seconde objection.

3° De ce qu'une chose est en guerre avec une autre, on doit en conclure, sans doute, qu'il en est une en opposition avec l'ordre d'une cause particulière ; mais on ne sauroit en conclure une opposition absolue à l'ordre de la cause universelle qui gouverne l'ensemble des êtres.

QUESTION CIV.

Des effets du gouvernement divin considérés en particulier.

Nous avons maintenant à traiter des effets du gouvernement divin, considérés en particulier. Sur cela, quatre questions se présentent : 1° Les créatures ont-elles besoin que Dieu les conserve dans leur être? 2° Sont-elles conservées immédiatement par Dieu? 3° Dieu peut-il réduire quelque chose au néant? 4° Est-il quelque chose qui soit réduit au néant?

ARTICLE I.

Les créatures ont-elles besoin que Dieu les conserve dans leur être?

Il paroît que les créatures n'ont pas besoin que Dieu les conserve dans leur être. 1° Ce qui ne peut pas ne pas être, n'a pas besoin d'être conservé

---

vinæ gubernationis (quia etiam peccantes intendunt aliquod bonum); sed quia contraituntur cuidam determinato bono, quod est conveniens secundùm suam naturam aut statum. Et ideo puniuntur justè à Deo.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quòd ex hoc quòd una res alteri contra pugnat, ostenditur quòd aliquid reniti potest ordini qui est ex aliqua causa particulari; non autem ordini qui dependet à causa universali totius.

QUÆSTIO CIV.

De effectibus divinæ gubernationis in speciali, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de effectibus divinæ gubernationis in speciali.

Et circa hoc quæruntur quatuor : 1° Utrùm creaturæ indigeant ut conserventur in esse à Deo. 2° Utrùm conserventur à Deo immediatè. 3° Utrùm Deus possit aliquid redigere in nihilum. 4° Utrùm aliquid in nihilum redigatur.

ARTICULUS I.

Utrùm creaturæ indigeant ut à Deo conserventur.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quòd creaturæ non indigeant ut à Deo conserventur in *esse*. Quod enim non potest non esse, non

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 109, art. 2 ad 2, et art. 8 in corp., et art. 9 ad 1; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 65 et 67, rat. 3, et cap. 91, col. 2; et qu. 5, de potent., art. 1; et *Joan.*, qu. 2, col. 4.

dans son être, comme ce qui ne peut pas venir à disparoître n'a pas besoin d'être maintenu présent. Or, il y a des créatures qui, par leur nature même, ne peuvent pas ne pas être. Donc toutes les créatures n'ont pas besoin que Dieu les conserve dans leur être.

Je prouve la mineure : ce qui, de soi, est inhérent à une chose, lui est toujours inhérent, et le contraire ne peut pas exister en elle ; ainsi, le nombre deux est nécessairement pair, et il est impossible qu'il soit impair. Or, l'être est une conséquence nécessaire de la forme ; car c'est selon sa forme que chaque chose a son être en acte. Mais il y a des créatures qui sont des formes subsistantes, comme nous l'avons dit des anges. Pour celles-là, l'être leur est donc essentiellement inhérent. Il faut dire la même chose, concernant les êtres dont la matière n'est en puissance que par rapport à une forme, ce qui a lieu, comme nous l'avons remarqué plus haut, dans les corps célestes. Ces sortes de créatures existent donc nécessairement en vertu de leur nature, elles ne peuvent pas ne pas être. Car, en elles, la puissance, par rapport au non-être, ne peut reposer ni dans la forme, puisque la forme est, de soi, unie à l'être, ni dans la matière existant sous cette forme, puisqu'elle ne peut en être séparée, n'étant pas en puissance par rapport à une autre forme.

2° Dieu est plus puissant qu'un agent créé quelconque. Mais il est des agents créés qui peuvent communiquer à leurs effets le pouvoir de persévérer dans l'être, même après que leur opération a cessé ; ainsi la maison demeure, quand l'ouvrier a cessé de la bâtir ; l'eau demeure chaude pendant un certain temps, après qu'elle ne reçoit plus l'action du feu. Donc, à bien plus forte raison, Dieu peut-il conférer à sa créature le pouvoir de persévérer dans l'être, après que l'opération divine a cessé.

3° Rien de violent ne peut arriver sans l'intervention d'une cause. Mais

---

indiget ut conservetur in esse ; sicut quod non potest abscedere, non indiget ut conservetur ne abscedat. Sed quædam creaturæ sunt quæ secundùm sui naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturæ indigent ut à Deo conserventur in *esse*.

Probatio mediæ. Quod per se inest alicui, necesse est ei inesse, et oppositum ejus impossibile est ei inesse. Sicut necessarium est binarium esse parem, et impossibile est eum esse imparem. *Esse* autem per se consequitur ad formam, quia unumquodque secundùm hoc est ens actu, quod habet formam. Quædam autem creaturæ sunt, quæ sunt formæ quædam subsistentes, sicut de angelis dictum est. Et sic per se inest eis *esse*. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentia nisi ad unam formam, sicut suprà dictum est de corporibus cœlestibus. Hujusmodi ergo creaturæ secundùm suam naturam ex necessitate sunt, et non possunt non esse. Potentia enim ad *non esse* non potest fundari neque in forma, quam per se sequitur *esse*, neque in materia existente sub forma, quam non potest amittere, cùm non sit in potentia ad aliam formam.

2. Præterea, Deus est potentior quolibet creato agente. Sed aliquod creatum agens potest communicare suo effectui, ut conservetur in *esse*, etiam ejus operatione cessante : sicut cessante actione ædificatoris remanet domus, et cessante actione ignis remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multo magis Deus potest suæ creaturæ conferre quod conservetur in *esse*, sua operatione cessante.

3. Præterea, nullum violentum potest contingere absque aliqua causa agente (1). Sed tendere ad *non esse* est innaturale et violentum

(1) Quippe cùm violentum à Philosopho definiatur, *cujus principium est extra, nihil conferente vim passo;* ut ex III. *Ethicor.*, cap. 1, colligitur.

tendre au non-être, est une chose violente et contraire à la nature de tout être créé, car toute créature appelle naturellement l'être. Donc aucune créature ne peut tendre au non-être, s'il n'intervient un agent qui la pousse à sa destruction. Mais il est des êtres dont la destruction ne peut être amenée par aucun agent, ainsi les êtres spirituels et les corps célestes. Donc ces sortes de créatures ne peuvent pas tendre au non-être, alors même qu'a cessé l'opération de Dieu.

4° Si Dieu conserve les choses dans leur être, cela ne se conçoit que par une certaine action. Or, toute action, si elle est efficace, doit produire quelque chose de réel. Il faudra donc que, par l'action conservatrice de Dieu, il se produise quelque chose de réel dans la créature. Mais c'est ce qui ne se peut comprendre. Car, par cette action divine, ce n'est pas l'être même de la créature qui est produit, puisqu'il existe déjà ; ce n'est pas autre chose qui lui est ajouté, puisque Dieu cesseroit, d'après cela, de conserver la créature, s'il n'y ajoutoit incessamment quelque chose ; ce qui est absurde. Donc les créatures ne sont pas conservées par Dieu dans leur être.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, selon cette parole de saint Paul, *Heb.*, I, 3 : « Il soutient tout par le verbe de sa puissance. »

(Conclusion. — Comme Dieu est la première cause de tout, soit par rapport à la création, soit par rapport à l'être, il faut nécessairement que toutes choses soient conservées par lui.)

La foi et la raison nous font également un devoir de dire que les créatures sont conservées dans leur être par Dieu. Pour rendre cette proposition évidente, il faut remarquer qu'une chose peut être conservée par une autre, de deux manières : d'abord d'une manière indirecte et par accident ; et c'est ainsi qu'un homme est dit conserver une chose, quand il éloigne d'elle ce qui pourroit la détruire ; celui, par exemple, qui veille sur un enfant pour l'empêcher de tomber dans le feu, le conserve réellement. On dit aussi que Dieu conserve certaines choses de cette manière,

---

cuilibet creaturæ, quia quælibet creatura naturaliter appetit *esse*. Ergo nulla creatura potest tendere in *non esse*, nisi aliquo agente ad corruptionem. Sed quædam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest, sicut spirituales substantiæ et corpora cœlestia. Ergo hujusmodi creaturæ non possunt tendere in *non esse*, etiam Dei operatione cessante.

4. Præterea, si Deus conservat res in *esse*, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quod per actionem Dei conservantis aliquid fiat in creatura. Sed hoc non videtur. Non enim per hujusmodi actionem fit ipsum *esse* creaturæ, quia quod jam est, non fit ; neque iterum aliquid aliud superadditum, quia vel non continuè Deus conservaret creaturam in *esse*, vel continuè aliud adderetur creaturæ : quod est inconveniens. Non igitur creaturæ conservantur in *esse* à Deo.

Sed contra est, quod dicitur *Hebr.*, I : « Portans omnia verbo virtutis suæ. »

(Conclusio. — Cùm Deus sit prima omnium causa in *fieri* et *esse*, necesse est ut omnia etiam ab ipso conserventur.)

Respondeo dicendum, quòd necesse est dicere, et secundum fidem et secundum rationem, quod creaturæ conservantur in *esse* à Deo. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo indirectè et per accidens ; sicut ille dicitur rem conservare, qui removet corrumpens, putà si aliquis puerum custodiat ne cadat in ignem, dicitur eum conservare. Et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia ; quia quædam sunt quæ non habent corrumpentia, quæ

mais non toutes les choses en général, puisqu'il en est qui ne sont pas sujettes à des influences destructives dont il faille les préserver pour leur conservation. En second lieu, une chose est dite en conserver une autre, directement et de soi; ainsi, quand la chose conservée dépend de celle qui la conserve, de telle sorte qu'elle ne puisse exister sans elle. Et, dans ce sens, toutes les créatures, sans exception, ont besoin que Dieu les conserve. L'être de chaque créature dépend, en effet, tellement de Dieu, qu'aucune d'elles ne pourroit subsister, même un instant, et retomberoit aussitôt dans le néant, si l'opération de la vertu divine ne la conservoit dans son être; c'est ce que dit également saint Grégoire. Et ce qui nous le fait encore mieux comprendre, c'est que tout effet dépend de sa cause, dans tout ce qui est embrassé par cette cause. Mais il faut remarquer que certains agents n'ont la propriété de cause que par rapport à la production de leurs effets, et n'influent pas directement sur l'être même de ces effets; et c'est ce qui a lieu dans les œuvres d'art et dans les choses naturelles. Celui qui bâtit une maison, par exemple, est sans doute la cause de cette maison, quant à sa formation, mais non directement quant à son être. L'être d'une maison est évidemment la conséquence immédiate de sa forme; et sa forme consiste dans l'arrangement et l'ordre des matériaux; d'où il suit que cette forme dépend des propriétés naturelles de certaines choses déterminées. Car, de même qu'un cuisinier fait cuire les aliments par l'emploi d'une puissance naturelle, c'est-à-dire du feu, de même l'ouvrier fait une maison, en employant le ciment, les pierres et le bois, toutes choses capables de recevoir et de conserver tel arrangement et tel ordre. Ainsi donc, l'être de la maison dépend de la nature même de ces choses, et sa formation seule dépend de l'action de l'ouvrier. La même observation s'applique aux choses naturelles : un agent qui n'est pas la cause de la forme, considérée comme telle, n'est pas non plus la cause de l'être qui résulte de cette forme; son action, comme cause, tombe uniquement sur la

---

necesse sit removere ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directè : quando scilicet illud quod conservatur, dependet à conservante, ut sine eo esse non possit. Et hoc modo omnes creaturæ indigent divina conservatione. Dependet enim *esse* cujuslibet creaturæ à Deo, ita quod nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinæ virtutis conservarentur in *esse*, sicut Gregorius dicit. Et hoc sic perspici potest. Omnis enim effectus dependet à sua causa, secundum quod est causa ejus. Sed considerandum est quod aliquod agens est causa sui effectus secundum *fieri* tantum, et non directè secundum *esse* ejus : quod quidem convenit et in artificialibus et in rebus naturalibus. Ædificator enim est causa domus quantum ad ejus *fieri*, non autem directè quantum ad *esse* ejus. Manifestum est enim quod *esse* domus consequitur formam ejus. Forma autem domus est compositio et ordo; quæ quidem forma consequitur naturalem virtutem quarumdam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita ædificator facit domum, adhibendo cæmentum, lapides et ligna, quæ sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde *esse* domus dependet ex naturis harum rerum, sicut *fieri* domus dependet ex actione ædificatoris. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus; quia si aliquod agens non est causa formæ in quantum hujusmodi, non erit per se causa *esse* quod consequitur ad talem formam; sed erit causa effectus secundum *fieri* tantum. Manifestum est autem quòd si aliqua duo sunt ejusdem speciei,

production de l'effet. Il est évident que de deux êtres de la même espèce, l'un ne peut pas être de soi la cause de la forme de l'autre, en tant que cette forme est telle, car il seroit alors la cause de sa propre forme, puisque l'une et l'autre sont de même nature; il peut être uniquement la cause de cette forme, en tant qu'elle réside dans la matière, c'est-à-dire en tant qu'une telle matière acquiert cette forme. Et c'est là être une cause de production seulement; c'est ainsi que l'homme engendre l'homme, et que le feu produit le feu. Et voilà pourquoi tout effet naturel propre à recevoir l'impression d'un agent, selon la nature même qui réside dans cet agent, dépend de celui-ci, quant à sa production seulement, mais non quant à son être. Quelquefois l'effet n'est pas propre à recevoir l'impression d'un agent, selon la nature même qui réside dans cet agent; et cela a lieu dans tous les agents qui ne produisent pas un effet semblable à eux et de même espèce, comme dans les corps célestes, par exemple, qui sont une cause de génération par rapport aux corps inférieurs, et qui produisent ainsi des effets différents d'eux-mêmes, et d'une autre espèce. Un tel agent peut être la cause d'une forme, en tant même que cette forme est telle, et non pas seulement en tant qu'elle est reçue par une telle matière; d'où il suit que cet agent est, en même temps, la cause de la production et celle de l'être. De même donc que la production d'une chose ne sauroit avoir lieu, quand cesse l'influence de l'agent qui est la cause de cette production, de même l'être d'une chose ne sauroit persévérer, quand cesse l'influence de l'agent qui est en même temps la cause de la production et celle de l'être. Et c'est là la raison pour laquelle l'eau chauffée garde encore sa chaleur quand l'action du feu a cessé, et que l'air ne demeure pas illuminé, pas même un instant, quand a cessé l'action du soleil; car la matière de l'eau est apte à recevoir la chaleur du feu, selon la nature même de cette chaleur résidant dans le feu. D'où il suit que si elle pouvoit arriver complètement à la forme même du feu, elle garderoit toujours sa cha-

---

unum non potest esse per se causa formæ alterius, in quantum est talis forma (quia sic esset causa formæ propriæ, cùm sit eadem ratio utriusque), sed potest esse causa hujusmodi formæ secundum quod est in materia, id est, quod hæc materia acquirat hanc formam. Et hoc est esse causam secundum *fieri* : sicut cùm homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideo quandocumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eamdem rationem secundum quam est in agente; tunc *fieri* effectus dependet ab agente, non autem *esse* ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis, secundum eamdem rationem, secundum quam est in agente : sicut patet in omnibus agentibus quæ non agunt simile secundum speciem, sicut cœlestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum, dissimilium secundum speciem. Et tale agens potest esse causa formæ secundum rationem talis formæ, et non solum secundum quod acquiritur in hac materia; et ideo est causa non solum fiendi, sed essendi. Sicut igitur *fieri* rei non potest remanere cessante actione agentis quod est causa effectus secundum *fieri*, ita nec *esse* rei potest remanere cessante actione agentis quod est causa effectus non solum secundum *fieri*, sed etiam secundum *esse*. Et hæc est ratio quare aqua calefacta retinet calorem cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus, nec ad momentum, cessante actione solis : quia scilicet materia aquæ susceptiva est caloris ignis, secundum eamdem rationem quæ est in igne. Unde si perfectè perducatur ad formam ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfectè participet aliquid

leur, et que, participant seulement d'une manière imparfaite et incomplète à la forme du feu, cette chaleur ne demeure pas toujours dans l'eau, et n'y demeure qu'un certain temps en rapport avec la participation plus ou moins grande au principe du feu. L'air, au contraire, n'est pas naturellement apte à recevoir la lumière, selon la nature même de cette lumière résidant dans le soleil, c'est-à-dire que l'air ne peut pas recevoir la forme du soleil, principe de la lumière. Et voilà pourquoi la lumière n'ayant pas sa base dans l'air, disparoît aussitôt que cesse l'action du soleil. Eh bien, toute créature est, par rapport à Dieu, comme l'air par rapport au soleil qui l'illumine. De même, en effet, que le soleil est lumineux de sa nature, tandis que l'air ne le devient qu'en participant à la lumière du soleil, sans toutefois participer à sa nature; de même Dieu seul est l'être par essence, parce que son essence même est son être, tandis que toute créature participe uniquement à l'être, son essence n'étant pas son être. C'est pour cela que saint Augustin a dit, *Super Gen. ad lit.*, IV, 12 : « Si la puissance de Dieu cessoit un instant de gouverner les choses qu'elle a créées, leur beauté se flétriroit aussitôt, et leur nature même seroit anéantie. » Le même docteur ajoute, *Ibid.*, VIII, 14 : « Comme l'air est rendu lumineux par la présence de la lumière, ainsi l'homme est illuminé par la présence de Dieu; et quand Dieu se retire de lui, il tombe aussitôt dans les ténèbres (1). »

Je réponds aux arguments : 1° L'être est, de soi, la conséquence nécessaire de la forme dans une créature, en supposant toutefois l'action de Dieu; ainsi la lumière suppose la transparence de l'air, mais ne peut exister sans l'influence du soleil. Aussi la puissance par rapport au non-

(1) Dieu conserve tous les êtres, tous les êtres ont besoin d'être conservés par Dieu; c'est ce que saint Thomas vient de démontrer. Il va dire ensuite ce qu'est l'acte conservateur, quelles en sont les lois par rapport aux différents ordres d'êtres. S'il est vrai que la conservation est comme une prolongation de l'acte créateur, il est également vrai que, pour se faire une idée juste de l'un, il faut avoir sérieusement étudié l'autre. Les idées, si remarquables d'ailleurs, développées ici par notre saint auteur, ne peuvent pas être entièrement comprises, si l'on n'a préalablement étudié son traité de la création.

---

de forma ignis, secundum quamdam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus, propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eamdem rationem secundum quam est in sole; ut scilicet recipiat formam solis, quæ est principium luminis. Et ideo quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis. Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam; aer autem sit luminosus participando lumen à sole, non tamen participando naturam solis : ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum *esse*, omnis autem creatura est ens participativè, non quod sua essentia est suum *esse*. Et ideo Augustinus dicit IV. *Super Gen. ad lit.* (cap. 12) : « Virtus Dei ab eis quæ creata sunt, regendis si cessaret aliquando; simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. » Et in VIII ejusdem libro dicit (cap. 14), quod « sicut aer præsente lumine fit lucidus, sic homo Deo sibi præsente illuminatur; absente autem, continuò tenebratur. »

Ad primum ergo dicendum, quòd *esse* per se, consequitur formam creaturæ, supposito tamen influxu Dei : sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis. Unde potentia ad *non esse*, in spiritualibus creaturis et

être, quand il s'agit des créatures spirituelles et des corps célestes, réside-t-elle plutôt en Dieu, maître de retirer son action, que dans la forme ou la matière de semblables créatures.

2° Dieu ne peut pas donner à une créature la faculté de persévérer dans son être, alors même que Dieu lui retireroit son action, pas plus qu'il ne peut donner à une créature de n'être pas un effet de sa toute-puissance. Une créature a besoin d'être conservée par Dieu, de la même façon que l'effet dans son être dépend de la cause de cet être ; ce qu'on ne peut pas dire d'un agent qui est simplement une cause de production, et non la cause de l'être.

3° Cet argument repose sur l'idée de la conservation, qui consiste à écarter tout principe de corruption ; et celle-là n'est pas nécessaire à toutes les créatures, ainsi que nous l'avons dit.

4° Dieu ne conserve pas les êtres par une action nouvelle ; il leur continue seulement l'action par laquelle il leur a donné l'être ; et cette action n'implique ni mouvement, ni durée : la conservation de la lumière dans l'air se fait également par l'influence continue du soleil.

ARTICLE II.

Dieu conserve-t-il immédiatement toutes les créatures ?

Il paroît que Dieu conserve immédiatement toutes les créatures. 1° L'action par laquelle Dieu conserve les créatures, est la même que celle par laquelle il les a créées, comme nous venons de le dire. Or, Dieu est immédiatement le créateur de toutes choses. Donc il en est le conservateur de la même manière.

2° Une chose est, sans doute, plus intimement unie à elle-même qu'à une autre. Or, il ne peut être donné à une créature de se conserver elle-

---

corporibus cœlestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quàm in forma vel in materia talium creaturarum.

Ad secundum dicendum, quòd Deus non potest communicare alicui creaturæ ut conservetur in *esse*, sua actione cessante ; sicut non potest ei communicare quòd non sit causa illius. In tantum enim indiget creatura conservari à Deo, in quantum *esse* effectus dependet à causa essendi. Unde non est simile de agente ; quod non est causa essendi, sed fiendi tantum.

Ad tertium dicendum, quòd ratio illa procedit de conservatione quæ est per remotionem corrumpentis, qua non indigent omnes creaturæ, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quòd conservatio rerum à Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis qua dat *esse* ; quæ quidem actio est sine motu et tempore : sicut etiam conservatio luminis in aere, est per continuatum influxum à sole.

ARTICULUS II.

Utrùm Deus immediatè omnem creaturam conservet.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus immediate omnem creaturam conservet. Eadem enim actione Deus est conservator rerum, qua et creator, ut dictum est (art. 1). Sed Deus immediatè est creator omnium. Ergo immediatè est etiam conservator.

2. Præterea, unaquæque res magis est proxima sibi, quàm rei alteri. Sed non potèst communicari alicui creaturæ quod conservet

(1) De his etiam in 2, 2, qu. 109, art. 2 ad 2, et art. 8 in corp., et art. 9 ad 1 ; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 65 et 67, rat. 3, et cap. 94, col. 2 ; et qu. 15, de potent., art. 1 ; ut in *Joan.*, V, lect. 2, col. 4.

même ; encore moins, par conséquent, peut-il lui être donné d'en conserver une autre. Donc Dieu conserve toutes choses sans avoir recours à des causes intermédiaires.

3° L'effet est conservé dans son être par l'agent qui est sa cause, non-seulement quant à sa formation, mais quant à son être même. Or, les causes créées ne semblent être simplement que des causes de formation; car c'est uniquement par impulsion qu'elles produisent leurs effets, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Donc ce ne sont pas là des causes qui conservent les effets dans leur être.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Une chose est conservée dans son être par ce qui le lui a donné. Or, Dieu donne l'être aux choses, en employant certaines causes intermédiaires. Donc c'est par les mêmes causes qu'il conserve les choses dans leur être.

(Conclusion. — Dieu ne conserve pas immédiatement toutes les créatures dans leur être ; il en conserve quelques-unes ainsi, et d'autres par des causes intermédiaires.)

Ainsi que nous l'avons déjà dit, il y a deux manières de conserver une chose dans son être : d'abord indirectement et par accident, quand on ne fait qu'éloigner ou empêcher un principe de corruption ; puis directement et de soi, quand l'être d'une chose dépend d'une autre, comme l'effet dépend de la cause de son être. Or, il se trouve des choses créées qui en conservent d'autres sous ces deux rapports. Il est manifeste, en effet, que dans les choses matérielles elles-mêmes, il en est beaucoup qui empêchent l'action des éléments corrupteurs, et qui sont ainsi regardées comme des agents de conservation ; ainsi le sel empêche les viandes de se corrompre, et un semblable phénomène se retrouve en beaucoup d'autres choses. On voit également que certains effets dépendent d'une créature, même quant à leur être. Quand il existe un grand nombre de causes ordonnées entre

---

seipsam. Ergo multò minus potest ei communicari quòd conservet aliam. Ergo Deus omnia conservat absque alia media causa conservante.

3. Præterea, effectus conservatur in *esse* ab eo quod est causa ejus non solum secundum *fieri*, sed etiam secundum *esse*. Sed omnes causæ creatæ, ut videtur, non sunt causæ suorum effectuum, nisi secundum *fieri* : non sunt enim causæ nisi movendo, ut suprà habitum est (art. 1). Ergo non sunt causæ conservantes suos effectus in esse.

Sed contra est, quod per idem conservatur res per quod habet *esse*. Sed Deus dat *esse* rebus, mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in *esse* conservat mediantibus aliquibus causis.

(Conclusio. — Deus non omnia immediatè conservat in esse, sed quædam immediatè, et aliqua mediantibus aliis.)

Respondeo dicendum, quod sicut dictum est (art. 1), dupliciter aliquid rem aliquam in *esse* conservat. Uno modo indirectè et per accidens, per hoc quod removet, vel impedit actionem corrumpentis. Alio modo directè et per se, quia ab eo dependet *esse* alterius, sicut à causa dependet *esse* effectus. Utroque autem modo aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim quod etiam in rebus corporalibus, multa sunt quæ impediunt actiones corrumpentium; et per hoc dicuntur rerum conservativa : sicut sal impedit carnes à putrefactione, et simile est in multis aliis. Invenitur etiam quod ab aliqua creatura dependet aliquis effectus secundum suum *esse*. Cùm enim sunt multæ causæ ordinatæ, necesse est quòd effectus dependeat primò quidem et principaliter à causa prima, secundariò verò ab omnibus causis mediis. Et ideo principaliter

elles, l'effet doit nécessairement dépendre principalement et avant tout de la cause première ; et secondairement, de toutes les causes intermédiaires. Ainsi donc, la cause première est celle qui possède principalement la faculté de conserver l'effet ; cette faculté n'existe que d'une manière secondaire dans les causes moyennes ; elles y participent plus ou moins, suivant qu'elles sont plus ou moins élevées et rapprochées de la cause première. C'est pour cela qu'on attribue aux causes supérieures, dans l'ordre même des existences matérielles, la conservation des choses et leur permanence dans l'être, comme le dit le Philosophe, *Metaph.*, XII, 14 ; car le premier mouvement, le mouvement divin, est la cause par laquelle les êtres continuent à se multiplier ; et le second mouvement, celui du zodiaque, est la cause qui produit les diverses alternatives de génération et de corruption. C'est ainsi que les astrologues attribuent à Saturne, qui est la plus élevée des planètes, les choses fixes et permanentes. Il faut conclure de tout cela que Dieu conserve certaines choses dans leur être, par le moyen des causes intermédiaires.

Je réponds aux arguments : 1° Dieu sans doute a créé immédiatement tous les êtres ; mais, pour ce qui est de leur conservation, il a établi entre eux un ordre tel que les uns dépendent des autres et sont ainsi conservés dans leur être ; ce qui suppose toujours néanmoins que la source première de cette conservation vient de lui.

2° Comme la cause possède à proprement parler la vertu de conserver l'effet qui dépend d'elle, on comprend qu'il ne soit pas donné à un effet d'être lui-même sa cause, et qu'il puisse néanmoins être la cause d'un autre ; on comprend également qu'il ne soit pas donné à un effet de se conserver lui-même, tandis qu'il lui est donné d'en conserver un autre.

3° Aucune créature ne peut être la cause d'une autre au point de lui donner une nouvelle forme ou disposition, à moins que ce ne soit par manière de transformation ; car une telle cause n'agit que sur un sujet

---

quidem prima causa est effectus conservativa, secundariò verò omnes mediæ causæ ; et tanto magis, quantò causa fuerit altior, et primæ causæ proximior. Unde superioribus causis etiam in corporalibus rebus attribuitur conservatio et permanentia rerum, sicut Philosophus dicit in XII. *Metaphys.* (text. 14), quod primus motus, scilicet divinus, est causa continuitatis generationis. Secundus autem motus, qui est per zodiacum est causa diversitatis, quæ est secundum generationem et corruptionem. Et similiter Astrologi attribuunt Saturno, qui est supremus planetarum, res fixas et permanentes. Sic ergo dicendum est quod Deus conservat res quasdam in *esse*, mediantibus aliquibus causis.

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus immediatè omnia creavit ; sed in ipsa rerum reparatione ordinem in rebus instituit, ut quædam ab aliis dependerent, per quas secundariò conservarentur in *esse*, præsupposita tamen principali conservatione, quæ est ab ipso.

Ad secundum dicendum, quòd cum propriè causa sit conservativa effectus ab ea dependentis, sicut nulli effectui præstari potest quod sit causa sui ipsius, potest tamen ei præstari quod sit causa alterius : ita etiam nulli effectui præstari potest quod sit sui ipsius conservativus, potest tamen ei præstari quòd sit conservativus alterius.

Ad tertium dicendum, quòd nulla creatura potest esse causa alterius, quantum ad hoc quod acquirat novam formam, vel dispositionem, nisi per modum alicujus mutationis ; quia

déjà existant. Mais quand une fois elle a donné à son effet une forme ou disposition, cette forme persiste dans l'effet sans autre changement produit; ainsi quand l'air est illuminé de nouveau, cela implique sans doute un changement, mais la lumière se conserve indépendamment du changement survenu dans l'air et par la seule présence du corps lumineux.

ARTICLE III.

Dieu peut-il réduire quelque chose au néant?

Il paroît que Dieu ne peut rien réduire au néant. 1° Saint Augustin dit, *Quæst.* LXXXIII, 21 : « Dieu n'est pas la cause d'une tendance au non-être. » Mais cela auroit lieu si Dieu anéantissoit quelques créatures. Donc Dieu ne peut rien anéantir.

2° Dieu est la cause de l'existence des êtres par sa bonté ; car, ainsi que le dit saint Augustin, *De doct. Christ.*, XXXII : « C'est parce que Dieu est bon, que nous sommes. » Mais Dieu ne peut pas ne pas être bon. Donc il ne peut pas faire que les êtres ne soient pas ; ce qui auroit cependant lieu s'il les anéantissoit.

3° Si Dieu réduisoit quelque chose au néant, ce ne pourroit être que par une action directe. Or cela ne peut avoir lieu, puisque toute action a pour terme ou pour objet un être quelconque. Voilà pourquoi l'action qui consiste à corrompre se termine, par une transformation, à la génération d'un autre être ; car « la génération de l'un est la corruption de l'autre. » Donc Dieu ne peut rien réduire au néant.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après cette parole de l'Ecriture, *Jerem.*, X, 24 : « Corrigez-moi, Seigneur, mais dans votre sagesse et non dans votre colère, de peur que vous ne me réduisiez au néant. »

(Conclusion. — Comme Dieu produit les êtres et les conserve, non par

---

semper agit præsupposito aliquo subjecto. Sed postquam formam, vel dispositionem induxit in effectum ; absque alia immutatione effectus, hujusmodi formam vel dispositionem conservat : sicut in aere, prout illuminatur de novo, intelligitur quædam mutatio, sed conservatio luminis est absque aeris immutatione, ex sola præsentia illuminantis.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus possit aliquid in nihilum redigere.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd Deus non possit aliquid in nihilum redigere. Dicit enim Augustinus in lib. LXXXIII. *Quæst.* (qu. 21), quòd « Deus non est causa tendendi in non esse. » Hoc autem contingeret, si aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

2. Præterea, Deus est causa rerum ut sint, per suam bonitatem ; quia, ut Augustinus dicit in lib. *De Doct. Christ.* (cap. 32), « in quantum Deus bonus est, sumus. » Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere ut res non sint. Quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

3. Præterea, si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quod hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse, quia omnis actio terminatur ad aliquod ens. Unde etiam actio corrumpentis terminatur ad aliquid generatum ; quia « generatio unius est corruptio alterius. » Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

Sed contra est, quod dicitur *Jerem.*, X : « Corripe me, Domine, verumtamen in judicio, et non in furore tuo, ne fortè ad nihilum redigas me. »

(Conclusio. — Sicut Deus non de necessitate naturæ, sed liberè, res in *esse* produxit et con-

nécessité de nature, mais avec liberté, il peut, selon sa volonté, les réduire au néant.)

Quelques-uns ont prétendu que Dieu avoit amené les choses à l'être par nécessité de nature. Si cela étoit vrai, Dieu ne pourroit pas en effet anéantir une chose, puisqu'il ne peut pas changer de nature. Mais cette hypothèse est fausse et complètement opposée à la foi catholique, d'après laquelle Dieu a volontairement et librement créé les êtres, selon cette parole de nos livres saints, *Psalm.* CXXXIV, 6 : « Le Seigneur a fait tout ce qu'il a voulu. » Par conséquent, si Dieu a donné l'être à sa créature, cela vient uniquement de sa volonté; et c'est de la même manière qu'il les conserve, puisqu'il leur communique incessamment l'être, ainsi que nous l'avons dit plus haut. De même donc qu'il eût pu, avant que les choses fussent, ne pas leur donner l'être, c'est-à-dire, ne pas les créer; de même, après qu'elles ont été faites, il peut ne pas leur continuer l'être; ce qui suffiroit pour qu'elles ne fussent plus, et pour les réduire par là même au néant.

Je réponds aux arguments : 1° Le non-être n'a pas de cause proprement dite; car toute cause est nécessairement un être; et l'être ne peut, à proprement parler, produire que l'être. Ainsi Dieu ne peut pas être la cause d'une tendance vers le non-être; c'est la créature qui porte cela avec elle, en tant qu'elle vient du néant. Mais par accident Dieu peut être la cause par laquelle les choses peuvent être anéanties; il n'a pour cela qu'à leur retirer son action.

2° La bonté de Dieu est la cause des êtres, non par nécessité de nature; car autrement la bonté de Dieu seroit dépendante des choses créées, mais par sa volonté libre. Ainsi donc, comme il a pu sans nuire à sa bonté ne pas créer les êtres, il peut également ne pas les conserver, sans porter atteinte à cette même bonté.

---

servat, ita pro sua voluntate illas in nihilum redigere potest.)

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt quod Deus res in *esse* produxit agendo de necessitate naturæ. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere, sicut non potest à sua natura mutari. Sed, sicut suprà est habitum (qu. 19, art. 4), hæc positio est falsa, et à fide catholica penitus aliena, quæ confitetur Deum libera voluntate produxisse res in *esse*, secundum illud *Psalm.* : « Omnia quæcumque voluit, Deus fecit. » Hoc igitur quod Deus creaturæ *esse* communicat, ex Dei voluntate dependet : nec aliter res in esse conservat, nisi in quantum eis continuè influit *esse*, ut dictum est (art. 1 et 2). Sicut ergo antequam res essent, potuit eis non communicare *esse*, et sic eas non facere; ita postquam jam factæ sunt, potest eis non influere *esse*; et sic esse desinerent, quod est eas in nihilum redigere.

Ad primum ergo dicendum, quòd *non esse* non habet causam per se; quia nihil potest esse causa, nisi in quantum est ens; ens autem, per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in *non esse*; sed hoc habet creatura ex seipsa, in quantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem à rebus.

Ad secundum dicendum, quòd bonitas Dei est causa rerum non quasi ex necessitate naturæ (quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis); sed per liberam voluntatem. Unde sicut potuit sine præjudicio bonitatis suæ res non producere in *esse* : ita absque detrimento suæ bonitatis potest res in esse non conservare.

3° Si Dieu réduisoit une chose au néant, cela n'auroit pas lieu par une action directe, mais au contraire par la cessation même de son action.

ARTICLE IV.

Est-il des choses qui rentrent dans le néant?

Il paroît qu'il y a des choses qui sont anéanties. 1° La fin répond toujours au commencement. Mais au commencement il n'y avoit rien que Dieu. Donc les choses retourneront à cet état où il n'y aura rien que Dieu. Les créatures seront par conséquent anéanties.

2° Toute créature a une puissance finie. Or, une puissance finie ne peut pas évidemment atteindre à l'infini; ce qui a fait dire au Philosophe, *Physic.*, VIII : « Une puissance finie ne peut pas se mouvoir pendant un temps infini. » Donc aucune créature ne peut durer éternellement; toutes doivent être, par conséquent, tôt ou tard anéanties.

3° Les formes et les accidents n'ont pas de matière qui les constitue, et parfois ils cessent d'être. Donc ils sont réduits au néant.

Mais le contraire est ainsi exprimé dans l'Ecriture, *Eccli.*, III, 14 : « J'ai appris que toutes les œuvres que Dieu a faites demeurent à jamais. »

(Conclusion. — Comme aucune créature n'est réduite au néant, ni par le cours naturel des choses, ni par miracle, puisque les miracles ne se font que pour la manifestation de la grace, il faut dire simplement que rien ne s'anéantit.)

Les œuvres de Dieu dans la création s'accomplissent ou selon le cours naturel des choses, ou d'une manière miraculeuse et contrairement à l'ordre de la nature. (Il sera question plus tard de ces dernières œuvres.) Or, ce que Dieu accomplit conformément à l'ordre de la nature doit être jugé d'après la nature même des choses; et ce qu'il accomplit d'une ma-

---

Ad tertium dicendum, quòd si Deus rem aliquam rediget in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem, sed per hoc quod ab agendo cessaret.

ARTICULUS IV.

Utrùm aliquid in nihilum redigatur.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quòd aliquid in nihilum redigatur. Finis enim respondet principio. Sed à principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur, ut nihil sit nisi Deus. Et ita creaturæ in nihilum redigentur.

2. Præterea, omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita se extendit ad infinitum. Unde in VIII. *Physic.* probatur quod « potentia finita non potest moveri tempore infinito. » Ergo nulla creatura potest durare in infinitum : et ita quandoque in nihilum redigetur.

3. Præterea, formæ et accidentia non habent materiam partem sui; sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

Sed contra est, quod dicitur *Eccles.*, III : « Didici quod omnia opera, quæ fecit Deus, perseverant in æternum. »

(Conclusio. — Cùm nec secundum ordinem naturalem rebus inditum, nec per miracula quæ fiunt ad gratiæ manifestationem, aliqua creaturarum in nihilum redigatur, simpliciter dicendum est nihil omnino in nihilum redigi.)

Respondeo dicendum, quòd eorum quæ à Deo fiunt circa creaturam, quædam proveniunt secundum naturalem cursum rerum; quædam verò miraculosè operantur præter ordinem naturalem creaturis inditum, ut infra dicetur (qu. 105. art. 6). Quæ autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis. Quæ

nière miraculeuse a pour objet la manifestation de sa grace, selon cette parole de saint Paul, 1 *Corinth.*, XII, 17 : « A chacun est donnée la manifestation de l'esprit pour l'utilité de tous; » et à la suite l'Apôtre énumère entre autres choses le don de faire des miracles. D'une part, les diverses natures des choses montrent bien qu'aucune d'elles n'est réduite au néant. Ces créatures sont en effet ou immatérielles, et dès lors elles ne sont pas en puissance par rapport au non-être; ou corporelles, et alors elles restent du moins quant à leur matière, laquelle est incorruptible comme servant de sujet à la génération et à la corruption. D'autre part, réduire une chose au néant ne sauroit être une manifestation de la grace; car la puissance et la bonté divines trouvent au contraire leur exercice et leur gloire dans la conservation des êtres. Donc il faut dire sans restriction que rien absolument n'est anéanti (1).

Je réponds aux arguments : 1° La création des choses, alors que rien n'existoit encore, manifeste la puissance du créateur; mais l'anéantissement des choses seroit, dès lors, un obstacle à la manifestation de cette même puissance, puisqu'elle éclate surtout dans la conservation des êtres, selon cette parole de saint Paul, *Hebr.*, I, 3 : « Il porte toutes choses par le verbe de sa puissance. »

2° La puissance de la créature par rapport à l'être n'est qu'une puissance passive, uniquement propre à recevoir; la puissance active réside en Dieu, c'est en lui qu'est la source de l'être. Si donc les choses subsistent à l'infini, cela vient de la puissance infinie de Dieu. Cette puissance néanmoins est comme restreinte dans certaines choses à un temps déterminé, en ce sens que, par un agent contraire, ces choses peuvent

(1) C'est là une de ces propositions qui nous ont permis d'affirmer que le docteur angélique avoit plusieurs fois devancé les laborieux résultats obtenus ou constatés par la science moderne. Cette science a merveilleusement agrandi le pouvoir de l'homme sur la matière; elle réunit ou décompose, pour ainsi dire, à son gré, les éléments des choses matérielles; mais elle ne peut rien anéantir, de même qu'elle ne peut rien créer. Ces deux sortes de pouvoirs se supposent réciproquement, ou plutôt ne sont qu'un pouvoir identique.

---

verò miraculosè fiunt, ordinantur ad gratiæ manifestationem, secundum illud Apostoli I. *ad Cor.*, XII : « Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem; » et postmodum, inter cætera, subdit de miraculorum operatione. Creaturarum autem naturæ hoc demonstrant, ut nulla earum in nihilum redigatur. Quia, vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam, quæ incorruptibilis est, utpote subjectum existens generationis et corruptionis. Redigere etiam aliquid ad nihilum, non pertinet ad gratiæ manifestationem; cùm magis per hoc divina potentia et bonitas ordinetur, seu ostendatur, quod res in *esse* conservat. Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur.

Ad primum ergo dicendum, quòd hoc quod res in *esse* productæ sunt postquam non fuerunt, declarat potentiam producentis; sed quod in nihilum redigerentur, hujusmodi manifestationem impediret, cùm Dei potentia in hoc maximè ostendatur, quod res in esse conservat, secundum illud Apostoli *Hebr.*, I : « Portans omnia verbo virtutis suæ. »

Ad secundum dicendum, quòd potentia creaturæ ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, à quo est influxus essendi. Unde, quod res in infinitùm durent, sequitur infinitatem divinæ virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, in quantum

être privées de recevoir l'influx de l'être, qui vient de celui à qui une puissance finie ne peut résister pour un temps infini et n'offre qu'un obstacle passager. Voilà pourquoi les choses qui n'ont pas de contraire demeurent à jamais, quoique ne possédant qu'une puissance finie.

3° Les formes et les accidents ne sont pas des êtres complets, n'étant pas des êtres subsistants; il y a seulement en eux quelque chose de l'être; car on peut appeler être ce par quoi une chose est. Et même, en tant qu'ils existent, ils ne sont pas absolument réduits au néant, non qu'une partie de leur être demeure, mais parce qu'ils sont en puissance dans leur matière ou leur sujet.

QUESTION CV.

Du changement que Dieu fait subir aux créatures.

Nous avons à considérer le second effet du gouvernement divin, qui est le changement des créatures : et d'abord le changement opéré dans les créatures par Dieu; puis le changement opéré par les créatures les unes à l'égard des autres.

Sur le premier point huit questions se présentent : 1° Dieu peut-il imprimer immédiatement la forme à la matière? 2° Peut-il mouvoir immédiatement les corps? 3° Peut-il mouvoir l'intellect? 4° La volonté? 5° Dieu opère-t-il dans tout être qui opère? 6° Peut-il faire quelque chose en dehors de l'ordre inhérent aux êtres? 7° Tout ce que Dieu fait de la sorte est-ce un miracle? 8° Quelles sont les diverses sortes de miracles?

---

impediri possunt ex aliquo contrario agente, ne percipiant influxum essendi, qui est ab eo, cui finita virtus non potest resistere tempore infinito, sed solum tempore determinato. Et ideo ea quæ non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in æternum.

Ad tertium dicendum, quòd formæ et accidentia non sunt entia completa, cùm non subsistant, sed quodlibet eorum est aliquid entis : sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur, non quia aliqua pars eorum remanet, sed remanent in potentia materiæ vel subjecti.

QUÆSTIO CV.

De mutatione creaturarum à Deo, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinæ, qui est mutatio creaturarum. Et primò, de mutatione creaturarum à Deo. Secundò, de mutatione unius creaturæ ab aliis.

Et circa hoc quæruntur octo. 1° Utrùm Deus immediatè possit movere materiam ad formam. 2° Utrùm immediatè possit movere aliquod corpus. 3° Utrùm possit movere intellectum. 4° Utrùm possit movere voluntatem. 5° Utrùm Deus operetur in omni operante. 6° Utrùm possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum. 7° Utrùm omnia quæ sic Deus facit, sint miracula. 8° De diversitate miraculorum.

ARTICLE I.

Dieu peut-il imprimer immédiatement la forme à la matière?

Il paroît que Dieu ne peut pas imprimer immédiatement la forme à la matière. 1° Voici comment Aristote le prouve, *Metaph.*, VIII, 28 : « Rien ne peut donner la forme à telle matière, si ce n'est une forme existant déjà dans la matière; » et la raison, c'est que « le semblable produit son semblable dans la matière. » Or, Dieu n'est pas une forme unie à la matière. Donc il ne peut pas produire une telle forme.

2° Si un agent est apte à produire plusieurs effets, il n'en produira aucun, à moins qu'il ne soit déterminé pour l'un de ces effets en particulier : c'est dans le même sens que le Philosophe dit, *De anima*, III : « Une opinion universelle ne peut imprimer un mouvement qu'au moyen d'une perception particulière. » Mais la puissance divine est la cause universelle de tous les êtres. Donc elle ne peut produire une forme particulière que par l'intermédiaire d'un agent particulier.

3° De même que l'être commun dépend de la cause première et universelle; de même l'être pris dans un sens déterminé dépend de certaines causes particulières, ainsi qu'il a été démontré plus haut. Mais l'être déterminé d'une chose n'existe que par sa propre forme. Donc les formes propres des choses ne sont produites par Dieu qu'au moyen des causes particulières.

Mais le contraire est renfermé dans ces mots de la Genèse : « Dieu forma l'homme du limon de la terre. »

(Conclusion. — Comme Dieu tient en son pouvoir la matière qu'il a produite, il peut la conduire immédiatement à la forme.)

Dieu peut imprimer immédiatement la forme à la matière, ou bien

---

ARTICULUS I.

Utrùm Deus possit immediatè movere materiam ad formam.

Ad primum sic proceditur (1). Videtur quod Deus non possit immediatè movere materiam ad formam. Sicut enim probat Philosophus in VII. *Metaphys.* (text. 28), « formam in hac materia nihil facere potest, nisi forma quæ est in materia : » quia « simile facit sibi simile in materia. » Sed Deus non est forma in materia. Ergo non potest causare formam in materia.

2. Præterea, si aliquod agens se habeat ad multa, nullum eorum producet, nisi determinetur ad unum per aliquid aliud : ut enim in III. *De anima* dicitur (text. 58), « universalis opinio non movet nisi mediante aliqua particulari apprehensione. » Sed virtus divina est universalis causa omnium. Ergo non potest producere aliquam particularem formam, nisi mediante aliquo particulari agente.

3. Præterea, sicut esse commune dependet à prima causa universali : ita *esse* determinatum dependet à determinatis causis particularibus, ut suprà habitum est (qu. 45, art. 5). Sed determinatum *esse* alicujus rei est per propriam ejus formam. Ergo propriæ rerum formæ non producuntur à Deo, nisi mediantibus causis particularibus.

Sed contra est, quod dicitur *Gen.*, II : « Formavit Deus hominem de limo terræ. »

(Conclusio. — Cùm Deus sub potestate sua quam produxit materiam contineat, immediatè eam ad formam movere potest.)

Respondeo dicendum, quòd Deus immediatè potest movere materiam ad formam; quia ens

(1) De his etiam infrà, qu. 110, art. 2.

amener la matière à la forme ; car un être en puissance passive peut être réduit en acte par une puissance active qui le tient en son pouvoir. Or, comme la puissance divine tient en son pouvoir la matière qu'elle a produite, elle peut elle-même la réduire en acte. Et c'est là amener la matière à la forme, car la forme n'est autre chose que l'acte de la matière.

Je réponds aux arguments : 1° Un effet peut ressembler à la cause qui le produit, de deux manières : ou bien par l'identité d'espèce, comme l'homme est engendré par l'homme, et le feu produit par le feu ; ou bien par une sorte de possession virtuelle, en tant que l'effet est virtuellement contenu dans la cause ; et c'est ainsi que les animaux qui naissent de la putréfaction, les plantes et les minéraux ressemblent au soleil et aux astres par la vertu desquels ils sont engendrés. Ainsi donc l'effet ressemble à la cause qui le produit, en tout ce qu'embrasse la vertu de cette même cause. Or la vertu de Dieu embrasse la forme et la matière, comme nous l'avons établi dans la question XLIV. Il suit de là que l'être composé qui est engendré ressemble à Dieu en tant que Dieu possède tout virtuellement ; et il ressemble à l'être composé dont il vient, par l'identité d'espèce. Ainsi donc, comme l'être composé qui en engendre un autre semblable à lui, produit la réunion de la matière et de la forme, Dieu le peut d'une manière éminente. Mais ce pouvoir n'appartient à aucune autre forme indépendante de la matière, puisque la matière n'est virtuellement comprise par aucune autre substance séparée. Voilà pourquoi les anges et les démons peuvent bien agir sur les choses visibles, mais en employant les germes physiques et non en imprimant la forme.

2° Cette raison seroit bonne si Dieu agissoit par nécessité de nature. Mais comme Dieu agit par sa volonté et son intellect, lequel possède non-seulement la connoissance universelle, mais encore la raison propre de

---

in potentia passiva reduci potest in actum à potentia activa, quæ eam sub potestate continet. Cùm igitur materia contineatur sub potestate divina, utpote à Deo producta, potest reduci in actum per divinam potentiam. Et hoc est movere materiam ad formam, quia forma nihil est aliud quam actus materiæ.

Ad primum ergo dicendum, quòd effectus aliquis invenitur assimilari causæ agenti dupliciter. Uno modo secundum eamdem speciem, ut homo generatur ab homine, et ignis ab igne. Alio modo secundum virtualem continentiam, prout scilicet formâ effectus virtualiter continetur in causa : et sic animalia ex putrefactione generata, et plantæ, et corpora mineralia assimilantur soli et stellis, quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causæ agenti similatur secundum illud totum ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam et materiam, ut supra habitum est (qu. 44, art. 1 et 2) : unde compositum quod generatur, similatur Deo secundum virtualem continentiam ; sicut similatur composito generanti, per similitudinem speciei. Unde sicut compositum generans potest movere materiam ad formam, generando compositum sibi simile : ita et Deus ; non autem aliqua alia forma non in materia existens, quia materia non continetur in virtute alterius substantiæ separatæ. Et ideo dæmones et angeli operantur circa visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina.

Ad secundum dicendum, quòd ratio illa procederet, si Deus ageret ex necessitate naturæ. Sed quia agit per voluntatem et intellectum, qui cognoscit rationes proprias omnium forma-

toutes les formes, il peut, d'une manière directe et déterminée, imprimer telle ou telle forme à la matière.

3° Si les causes secondes sont ordonnées par rapport à certains effets particuliers, cela leur vient de Dieu; et si Dieu peut ordonner d'autres causes par rapport à certains effets, il peut sans doute produire ces mêmes effets par lui-même et sans le secours d'aucun autre agent.

ARTICLE II.

Dieu peut-il mouvoir immédiatement un corps?

Il paroît que Dieu ne peut pas mouvoir immédiatement un corps. 1° Comme le moteur et l'objet mû doivent être réunis, ainsi que le prouve le Philosophe, *Physic.*, VII, il faut un certain contact entre le moteur et le mobile. Or, il ne sauroit y avoir de contact entre Dieu et un corps, selon cette parole de saint Denis, *De div. nom.*, I : « Dieu ne se laisse pas toucher. » Donc Dieu ne peut pas mouvoir immédiatement un corps.

2° Dieu est un moteur non mû : tel est, par exemple, l'objet appétible et perçu. Dieu doit par conséquent mouvoir de la même manière que l'objet de l'appétit et celui de la perception. Or Dieu n'est perçu que par l'intellect qui n'est ni un corps ni une vertu corporelle. Donc Dieu ne peut pas mouvoir immédiatement un corps.

3° « Une puissance infinie meut instantanément, » comme Aristote le prouve, *Physic.*, VIII. Or, il est impossible qu'un corps soit instantanément mû; car tout mouvement ayant lieu entre des points opposés, il s'ensuivroit que deux opposés peuvent se trouver à la fois dans un même sujet, ce qui est impossible. Donc un corps ne peut pas être immédiatement mû par une puissance infinie. Or, la puissance de Dieu est infinie,

---

rum, et non solùm universales; inde est quòd potest determinatè hanc vel illam formam materiæ imprimere.

Ad tertium dicendum, hoc ipsum quòd causæ secundæ ordinantur ad determinatos effectus, est illis à Deo. Unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum sine quocunque.

ARTICULUS II.

Utrùm Deus possit immediatè movere aliquod corpus.

Ad secundum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non possit immediatè movere aliquod corpus. Cùm enim movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in VII. *Physic.*, oportet esse contactum quemdam moventis et moti. Sed non potest esse contactus Dei et corporis alicujus; dicit enim Dionysius in I. cap. *De div. Nom.*, quòd « Dei non est aliquis tactus. » Ergo Deus non potest immediatè movere aliquod corpus.

2. Præterea, Deus est movens non motum. Tale autem est appetibile apprehensum. Movet igitur Deus sicut desideratum et apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu, qui non est corpus nec virtus corporis. Ergo Deus non potest movere aliquod corpus immediatè.

3. Præterea, Philosophus probat in VIII. *Physic.* (text. 79), quòd « potentia infinita movet in instanti. » Sed impossibile est aliquod corpus in instanti moveri; quia cùm omnis motus sit inter opposita, sequeretur quòd duo opposita simul inessent eidem, quod est impossibile. Ergo corpus non potest immediatè moveri à potentia infinita. Potentia autem Dei est

(1) De his etiam *Opusc.*, X, art. 1 et 5.

comme nous l'avons démontré ailleurs. Donc Dieu ne peut pas mouvoir immédiatement un corps.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire. Dieu a fait immédiatement par lui-même les œuvres des six jours, dans lesquelles se trouve le mouvement des corps, comme cela se voit, par exemple, dans cette parole de la *Genèse :* « Que les eaux se rassemblent en un seul lieu. » Donc Dieu peut mouvoir immédiatement un corps.

(Conclusion. — Les corps pouvant être immédiatement mûs par des causes créées, nul ne sauroit douter que Dieu ne puisse mouvoir immédiatement un corps quelconque, tout comme il peut imprimer immédiatement la forme à la matière.)

C'est une erreur de dire que Dieu ne peut pas produire par lui-même tous les effets particuliers qui sont attachés à des causes créées. Et, comme les corps sont immédiatement mûs par des causes créées, nul ne peut révoquer en doute que Dieu ne puisse mouvoir immédiatement un corps quelconque. Ceci est une conséquence de ce qui a été dit dans l'article précédent. Car tout mouvement corporel est, ou bien l'effet d'une forme existante, comme le mouvement local des corps graves et des corps légers est l'effet de la forme qui le produit et qui porte par là le nom de moteur; ou bien la voie pour arriver à une forme, comme la caléfaction est la voie pour arriver à la forme du feu. Or, il appartient à celui qui imprime la forme, de conduire un corps vers sa forme, et de produire le mouvement qui suit une forme déjà existante : ainsi, par exemple, le feu, qui produit le feu, a, de plus, la propriété d'échauffer, et celle de mouvoir de bas en haut. Donc, puisque Dieu peut imprimer immédiatement la forme à la matière, il peut, par là même, imprimer toutes sortes de mouvements à un corps quelconque.

Je réponds aux arguments : 1° Il faut distinguer deux sortes de tact :

---

infinita, ut suprà habitum est (qu. 25, art. 2). Ergo Deus non potest immediatè movere aliquod corpus.

Sed contra : opera sex dierum Deus fecit immediatè, in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur *Gen.*, I : « Congregentur aquæ in locum unum. » Ergo Deus immediatè potest movere corpus.

(Conclusio. — Cùm corpora moveantur immediatè à causis creatis, nulli debet venire in dubium quin Deus, qui potest immediatè formam materiæ imprimere, possit immediatè quodcunque corpus movere.)

Respondeo dicendum, quòd erroneum est dicere Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamcunque causam creatam. Unde cùm corpora moveantur immediatè à causis creatis, nulli debet venire in dubium, quin Deus possit movere immediatè quodcunque corpus. Et hoc quidem consequens est ad ea quæ suprà dicta sunt (art. 1). Nam omnis motus corporis cujuscunque vel consequitur formam aliquam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quæ datur à generante, ratione cujus generans dicitur movens; vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis. Ejusdem autem est imprimere formam, et disponere ad formam et dare motum consequentem formam : ignis enim non solùm generat alium ignem, sed etiam calefacit et sursum movet. Cùm igitur Deus possit immediatè formam materiæ imprimere, consequens est ut possit secundùm quemcumque motum corpus quodcumque movere.

Ad primum ergo dicendum, quòd duplex est tactus, scilicet *corporalis*, sicut duo corpora se tangunt; et *virtualis*, sicut dicitur quòd con-

le tact corporel, qui a lieu quand deux corps se touchent; et le tact virtuel, d'après lequel on dit, par exemple, qu'une chose nous touche, pour dire qu'elle nous afflige ou nous attendrit. La première sorte de tact ne convient pas à Dieu, puisqu'il est incorporel; il ne touche ni n'est touché; mais, dans le sens du tact virtuel, il touche les créatures, en les mouvant, sans que les créatures puissent le toucher, parce que la virtualité naturelle d'une créature ne peut atteindre jusqu'à lui. C'est ce qu'entend l'Aréopagite, quand il dit : « Il n'y a pas de tact par rapport à Dieu ; » c'est comme s'il disoit, on ne touche pas Dieu.

2° Dieu, sans doute, peut mouvoir comme meuvent l'objet de l'appétit et celui de l'intellect; mais il n'est pas toujours, sous ce rapport, comme l'appétible ou l'intelligible à l'égard de celui qu'ils meuvent; il est comme l'appétible et l'intelligible en eux-mêmes, puisque la raison finale de toutes ses œuvres est sa propre bonté.

3° Le but du Philosophe est de démontrer que la vertu du premier moteur ne consiste pas dans une grandeur quelconque; et voici pour quelle raison : la vertu du premier moteur est une vertu infinie; ce qu'il prouve en disant qu'elle peut mouvoir pendant un temps infini. Or, si l'on suppose qu'une vertu infinie consiste dans une grandeur quelconque, il s'ensuivroit qu'une telle vertu mouvroit en dehors du temps, ce qui est impossible. Donc il faut que la vertu infinie du premier moteur ne consiste pas dans une grandeur quelconque. Il résulte de là que le mouvement du corps, en dehors du temps, ne peut être que la conséquence d'une vertu infinie en grandeur. Et la raison de cela est que toute vertu consistant dans une grandeur quelconque, meut selon toute son entité, puisqu'elle meut par nécessité de nature; tandis qu'une puissance infinie dépasse incomparablement toute puissance finie. Mais plus la puissance du moteur est grande, plus est grande aussi la rapidité du mouvement. Une puissance finie, mouvant dès-lors dans un temps déterminé, il faut qu'une puissance infinie ne meuve pas dans le temps; car un temps quel-

---

tristans tangit contristatum. Secundùm igitur primum contactum, Deus cùm sit incorporeus, nec tangit, nec tangitur; secundùm autem virtualem contactum, tangit quidem movendo creaturas; sed non tangitur, quia nullius creaturæ virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellexit Dionysius quòd « non est tactus Dei, » ut scilicet tangatur.

Ad secundum dicendum, quòd movet Deus sicut desideratum et intellectum; sed non oportet quòd semper moveat sicut desideratum et intellectum ab eo quod movetur, sed sicut desideratum et motum à seipso; quia omnia operatur propter suam bonitatem.

Ad tertium dicendum, quòd Philosophus in VIII. *Physic.*, intendit probare quòd virtus primi motoris non sit virtus in magnitudine, tali ratione : virtus primi motoris est virtus infinita; quod probat per hoc quòd potest movere tempore infinito. Virtus autem infinita si esset in aliqua magnitudine, moveret in non tempore, quod est impossibile. Ergo oportet quòd infinita virtus primi motoris sit non in magnitudine. Ex quo patet quòd *corpus moveri in non tempore* non consequitur nisi virtutem infinitam in magnitudine. Cujus ratio est, quia omnis virtus quæ est in magnitudine, movet secundùm se totam, cùm moveat per necessitatem naturæ; potentia autem infinita improportionabiliter excedit quamlibet potentiam finitam. Quantò autem major est potentia moventis, tantò est major velocitas motus. Cùm igitur potentia finita moveat tempore determinato, sequitur quòd potentia infinita non moveat in aliquo tempore;

conque a toujours un rapport avec un autre temps. Mais une vertu qui ne consiste pas en une grandeur, est la vertu d'un être intelligent, laquelle n'opère, dans ses effets, que d'une manière conforme à ces effets mêmes; et comme il n'appartient pas à un corps d'être mû en dehors du temps, il ne suit pas de là qu'une telle vertu ne puisse pas mouvoir dans le temps.

ARTICLE III.

Dieu peut-il mouvoir l'intellect créé?

Il paroît que Dieu ne peut pas mouvoir l'intellect créé. 1° Une action intellectuelle vient de celui en qui elle est; elle ne passe pas à une matière extérieure, comme il est dit, *Metaph.*, IX, 16. Or, l'action de celui qui est mû par un autre, n'appartient pas au sujet qui la reçoit, elle est l'action du moteur. Donc l'intellect n'est pas mû par un autre; et, par là même, Dieu ne sauroit mouvoir l'intellect.

2° Ce qui possède en soi un principe suffisant de mouvement, n'est pas mû par un autre. Or le mouvement de l'intellect n'est pas autre chose que son exercice même ou son action, d'après cette parole du Philosophe, *De anima*, III, 28 : « Penser et sentir sont deux sortes de mouvements. » Or, la lumière intelligible, naturelle à notre intellect, nous explique assez un tel mouvement. Donc l'intellect n'est pas mû par un autre.

3° Comme le sens est mû par l'objet sensible, de même l'intellect l'est-il par l'objet intelligible. Or, Dieu n'est pas intelligible par rapport à nous, puisqu'il dépasse notre intellect. Donc Dieu ne peut pas mouvoir cet intellect.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire; car celui qui enseigne meut l'intellect de celui qui apprend. Or, Dieu « apprend à l'homme la

---

quia cujuscunque temporis ad aliud tempus est aliqua proportio. Sed virtus quæ non est in magnitudine, est virtus alicujus intelligentis, qui operatur in effectibus, secundùm quòd eis convenit; et ideo, cùm corpori non possit esse conveniens moveri in *non tempore*, non sequitur quòd moveat in *non tempore*.

ARTICULUS III.

Utrùm Deus moveat intellectum creatum.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quòd Deus non moveat intellectum creatum. Actio enim intellectûs est ab eo in quo est; non enim transit in exteriorem materiam, ut dicitur in IX. *Metaphys.* (text. 16). Actio autem ejus quod movetur ab alio, non est ab eo in quo est, sed à movente. Non ergo intellectus movetur ab alio. Et ita videtur quòd Deus non possit movere intellectum.

2. Præterea, illud quod habet in se sufficiens principium sui motus, non movetur ab alio. Sed motus intellectûs est ipsum *intelligere* ejus; sicut dicitur quòd « intelligere vel sentire est motus quidam, » secundùm Philosophum in III. *De anima* (text. 28). Sufficiens autem principium intelligendi est lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo non movetur ab alio.

3. Præterea, sicut sensus movetur à sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Sed Deus non est intelligibilis à nobis, sed nostrum intellectum excedit. Ergo Deus non potest movere nostrum intellectum.

Sed contra : docens movet intellectum addiscentis. Sed Deus « docet hominem scientiam,»

science, » *Psalm.*, XCIII, 10. Donc Dieu peut mouvoir l'intellect humain.

(Conclusion. — Comme Dieu est le premier intellect et le premier être, en qui tous les êtres préexistent d'une manière intelligible, il peut mouvoir l'intellect créé, soit en lui communiquant la puissance intellectuelle, soit en lui imprimant les espèces intelligibles par lesquelles il entre en exercice.)

De même que, dans les mouvements corporels, on appelle moteur l'être qui donne la forme, principe du mouvement; de même on regarde, comme mouvant l'intellect, l'être qui produit la forme, principe de l'opération intellectuelle, laquelle est appelée mouvement de l'intellect. Or, il y a dans l'être intelligent deux principes de son opération intellectuelle : d'abord, la vertu intellective elle-même, et ce principe peut se trouver dans l'intellect en puissance; puis l'image ou espèce de la chose comprise, telle qu'elle se trouve dans l'intellect, second principe qui le fait être en acte. Donc on peut dire qu'un être meut notre intellect, soit en lui donnant la vertu intellective elle-même, soit en lui imprimant la ressemblance de l'objet intelligible. Or, Dieu meut l'intellect créé, de l'une et de l'autre manière. Dieu est en effet le premier être immatériel; et, comme la puissance intellective est une conséquence de l'immatérialité, il s'ensuit qu'il est le premier être intelligent. Mais comme le premier, en tout ordre d'êtres, est la cause de ceux qui suivent, il faut nécessairement que toute vertu intellective vienne de lui. Comme il est également le premier être, et que tous les êtres préexistent en lui comme dans leur première cause, il faut qu'ils soient en lui d'une manière intelligible, selon le mode même de son être. Et, comme tous les types intelligibles des choses existent d'abord en Dieu, et sont communiqués par lui à d'autres intellects pour qu'ils entrent en exercice; de même il les communique aux créatures pour qu'elles subsistent réellement. Ainsi donc, Dieu meut l'intellect créé, soit en lui donnant la

---

sicut dicitur in *Psalm.* Ergo Deus movet intellectum hominis.

(Conclusio. — Cùm Deus sit primum intelligens et primum ens, in quo omnia entia præexistunt intelligibiliter, movet intellectum creatum, et dando ei virtutem ad intelligendum, et imprimendo species intelligibiles quibus actu intelligat.)

Respondeo dicendum, quòd sicut in motibus corporalibus movens dicitur, quòd dat formam, quæ est principium motus; ita dicitur movere intellectum, quòd causat formam, quæ est principium intellectualis operationis, quæ dicitur motus intellectùs. Operationis autem intellectùs est duplex principium in intelligente : unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentia; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectæ in intelligente. Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligendum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectæ. Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum. Ipse enim est ipsum primum ens immateriale; et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quòd ipse sit primum intelligens. Unde cùm primum in quolibet ordine sit causa eorum quæ consequuntur, sequitur quòd ab ipso sit omnis virtus intelligendi. Similiter cùm ipse sit primum ens, et omnia entia præexistant in ipso sicut in prima causa, oportet quòd sint in eo intelligibiliter secundùm modum ejus. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primò existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in crea-

vertu intellective, naturelle ou surajoutée, soit en lui imprimant les espèces intelligibles; et c'est encore lui qui, sous ce double rapport, le conserve dans l'être.

Je réponds aux arguments : 1° L'opération intellectuelle provient sans doute de l'intellect en qui elle réside, comme d'une cause seconde; mais elle vient de Dieu, comme de la cause première; car c'est lui qui donne à l'être intelligent son intelligence même.

2° La lumière intellectuelle, avec la ressemblance de l'objet intelligible, est sans doute un principe suffisant d'exercice pour notre intellect; principe secondaire, toutefois, et dépendant du premier principe.

3° L'objet intelligible meut notre intellect, en tant qu'il lui imprime en quelque sorte son image, et que, par suite, l'intellect entre en exercice. Mais les images que Dieu imprime à un intellect créé ne suffisent pas pour lui faire connoître Dieu par son essence, ainsi que nous l'avons dit ailleurs. Dieu peut donc mouvoir l'intellect créé, sans être entièrement intelligible pour lui, ainsi que nous l'avons également expliqué dans la question douzième.

ARTICLE IV.

Dieu peut-il mouvoir la volonté créée?

Il paroît que Dieu ne peut pas mouvoir la volonté créée. 1° Tout ce qui est mû par un agent extrinsèque subit une coaction. Or, la coaction ne peut pas avoir lieu sur la volonté. Donc celle-ci n'est pas mûe par un agent extrinsèque, ni dès-lors par Dieu.

2° Dieu ne peut pas faire que les contradictoires soient en même temps vraies. Or, cela auroit lieu s'il mouvoit la volonté; car être mû volontai-

---

turas, ut subsistant. Sic igitur Deus movet intellectum creatum, in quantum dat ei virtutem ad intelligendum vel naturalem vel superadditam, et in quantum imprimit ei species intelligibiles; et utrumque tenet et conservat in *esse*.

Ad primum ergo dicendum, quòd operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut à causa secunda; sed à Deo sicut à causa prima. Ab ipso enim datur intelligenti quod intelligere possit.

Ad secundum dicendum, quòd lumen intellectuale simul cum similitudine rei intellectæ est sufficiens principium intelligendi; secundarium tamen, et ab ipso primo principio dependens.

Ad tertium dicendum, quòd intelligibile movet intellectum nostrum, in quantum quodammodo imprimit ei suam similitudinem per quam intelligi potest. Sed similitudines quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam, ut suprà habitum est. Unde movet intellectum creatum, cùm tamen non sit ei intelligibilis, ut dictum est (qu. 12, art. 2).

ARTICULUS IV.

Utrùm Deus possit movere voluntatem creatam.

Ad quartum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non possit movere voluntatem creatam. Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur. Sed voluntas non potest cogi. Ergo non movetur ab aliquo extrinseco; et ita non potest moveri à Deo.

2. Præterea, Deus non potest facere quòd contradictoria sint simul vera. Hoc autem seque-

(1) De his etiam infrà, qu. 111, art. 2, et qu. 115, art. 4; ut et 1, 2, qu. 9, art. 6; et qu. 80, art. 1; et II, *Sent.*, dist. 15, qu. 1, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 88, 89, 91, 92; et qu. 22, de verit., art. 9.

rement, c'est être mû de soi, et non par un autre. Donc Dieu ne peut pas mouvoir la volonté.

3° Le mouvement est attribué au moteur plutôt qu'au mobile : on n'attribue pas un homicide à la pierre, mais bien à celui qui l'a lancée. Si donc Dieu mouvoit la volonté, il s'ensuivroit que les œuvres volontaires ne pourroient être attribuées à l'homme, ni à mérite ni à démérite. Or, cela est faux. Donc Dieu ne meut pas la volonté.

Mais le contraire est dit par saint Paul, *Philip.*, II, 13 : « C'est Dieu qui opère en nous et le vouloir et l'action. »

(Conclusion. — Il appartient à Dieu de mouvoir la volonté, soit en la produisant comme cause, soit en l'inclinant intérieurement vers son objet d'une manière efficace.)

De même que l'intellect est mû par son objet et par celui de qui vient la vertu intellective, ainsi que nous l'avons dit; de même la volonté est mûe par son objet, qui est le bien, et par celui de qui vient la puissance de vouloir. La volonté peut, il est vrai, être mûe par un bien quelconque comme par son objet, mais non d'une manière suffisante et efficace, si ce n'est par Dieu. Une chose, en effet, n'a pas suffisamment le pouvoir d'en mouvoir une autre, si la vertu active du moteur n'excède pas, ou du moins n'égale pas la vertu passive du mobile. Or, la vertu passive de la volonté s'étend au bien considéré d'une manière universelle; car le bien universel est son objet, comme l'être universel est l'objet de l'intelligence. Mais chaque bien créé n'est qu'un bien particulier; Dieu seul est le bien universel; lui seul, par conséquent, peut remplir notre volonté et la mouvoir efficacement comme son objet. La vertu ou puissance de vouloir est également produite par Dieu seul. Vouloir, en effet, c'est une inclination donnée à la volonté vers son objet, qui est le bien universel. Or, cette inclination vers le bien universel ne peut venir que du premier

---

retur si voluntatem moveret; nam voluntariè moveri est ex se moveri, et non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere.

3. Præterea, motus magis attribuitur moventi quàm mobili : unde homicidium non attribuitur lapidi, sed projicienti. Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur quòd opera voluntaria non imputentur homini ad meritum vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur Deus movet voluntatem.

Sed contra est, quod dicitur *Philip.*, II : « Deus est, qui operatur in nobis velle et perficere. »

(Conclusio. — Proprium est Dei voluntatem movere, ipsam in volente causando, et objectivè interiùs efficaciter illam inclinando.)

Respondeo dicendum, quòd sicut intellectus, ut dictum est, movetur ab objecto, et ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita voluntas movetur ab objecto quod est bonum, et ab eo qui causat virtutem volendi. Potest autem voluntas moveri sicut ab objecto, à quocunque bono, non tamen sufficienter et efficaciter, nisi à Deo. Non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universâli : est enim ejus objectum bonum universale, sicut et intellectus objectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum; solus autem Deus est bonum universale : unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter eam movet ut objectum. Similiter autem et virtus volendi à solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quàm inclinatio quædam in objectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale, est primi

moteur, le seul qui soit en rapport avec la fin dernière : c'est ainsi que, dans les choses humaines, il appartient à celui qui commande à la multitude de tout diriger vers le bien commun. Ainsi, de l'une et de l'autre manière, Dieu peut mouvoir notre volonté; mais il le fait surtout de la seconde manière, c'est-à-dire en l'inclinant intérieurement vers son objet (1).

Je réponds aux arguments : 1° Ce qui est mû par un agent extérieur, est regardé sans doute comme subissant une coaction, s'il est mû contre son inclination propre; mais si l'être qui le meut lui donne cette même inclination, on ne sauroit y voir de coaction subie : ainsi, quand un corps grave se meut de haut en bas, il n'y a pas de violence dans ce mouvement. En mouvant notre volonté, Dieu ne la force pas; c'est de lui, au contraire, que lui vient son inclination naturelle.

2° Se mouvoir volontairement, c'est être mû de soi, c'est-à-dire par un principe intrinsèque. Mais ce principe intrinsèque peut venir lui-même d'un principe extrinsèque. Ainsi donc, être mû de soi et être mû par un autre, ne sont nullement incompatibles.

3° Si la volonté étoit mûe par un autre, de telle sorte qu'elle ne le fût nullement par elle-même, les œuvres de la volonté ne lui seroient imputées ni à mérite ni à démérite. Mais comme de ce qu'elle est mûe par un autre, il ne s'ensuit pas qu'elle ne le soit aussi par elle-même, on ne sauroit lui refuser le pouvoir de mériter ou de démériter.

(1) Après avoir successivement démontré que Dieu peut agir, d'une manière immédiate, sur les bases constitutives des êtres matériels, sur leur matière, leur forme et leur mouvement, l'auteur examine l'action de Dieu sur les deux puissances principales de l'être humain, l'intellect et la volonté. Il n'est pas, dans toute la théologie, de question plus difficile et plus ardue; il n'en est guère de plus importante et de plus féconde. Ici le saint docteur la traite uniquement au point de vue de la théorie; mais il est aisé de voir à quel point les principes émis, en pareille matière, se lient étroitement, d'une part, avec les lois morales les plus essentielles, de l'autre, avec les thèses compliquées et les points fondamentaux du dogme de la grace. Dans un théologien comme le docteur angélique, tout présente une si parfaite connexité, qu'il doit se faire dans l'esprit du lecteur un travail semblable à celui qu'il remarque dans l'œuvre du grand maître.

---

moventis, cui proportionatur ultimus finis : sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune, est ejus qui præest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maximè secundo modo interiùs eam inclinando.

Ad primum ergo dicendum, quòd illud quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio quod sibi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi : sicut grave cùm movetur deorsum à generante non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem, non cogit ipsam, quia dat ei ejus propriam inclinationem.

Ad secundum dicendum, quòd moveri voluntariè, est moveri ex se, id est à principio intrinseco. Sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco; et sic moveri ex se non repugnat ei quod est moveri ab alio.

Ad tertium dicendum, quòd si voluntas ita moveretur ab alio, quòd ex se nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum. Sed quia per hoc quòd movetur ab alio, non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est, ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.

ARTICLE V.

Dieu opère-t-il dans tout être qui opère?

Il paroît que Dieu n'opère pas dans tout être qui opère. 1° Rien d'insuffisant ne sauroit être attribué à Dieu. Par conséquent si Dieu opère dans toutes les opérations des êtres, il doit opérer d'une manière suffisante. Il est donc superflu que l'agent créé opère quelque chose.

2° Une même opération ne sauroit être à la fois celle de deux agents, pas plus qu'un mouvement, identiquement le même, ne peut être celui de deux mobiles. Si donc l'opération de la créature est l'opération de Dieu agissant en elle, cette opération ne peut pas être en même temps celle de la créature; et, dès-lors, aucune créature ne peut rien opérer.

3° Celui qui fait une chose, est regardé comme la cause de l'opération de la chose faite, dans ce sens qu'il lui imprime la forme, en vertu de laquelle cette chose opère. Par conséquent, si Dieu est la cause de l'opération des choses faites par lui, c'est uniquement parce qu'il leur donne la puissance d'opérer. Mais cela, il l'a fait dès le commencement, c'est une conséquence de la création même. Ainsi, il ne semble pas qu'il opère ultérieurement dans les opérations de toute créature.

Mais le contraire est ainsi exprimé par le prophète *Isaïe*, XXVI, 12 : « Vous avez opéré en nous toutes nos œuvres, Seigneur. »

(Conclusion. — Dieu n'opère pas dans tous les agents de manière à ce qu'ils n'opèrent pas eux-mêmes; mais il opère dans chacun d'eux comme cause finale, effective et formelle, sans toutefois empêcher leur action propre.)

En disant que Dieu opère dans tout agent, quelques-uns ont voulu faire entendre qu'aucune vertu créée n'agissoit dans les choses, et que

---

ARTICULUS V.

Utrùm Deus operetur in omni operante.

Ad quintum sic proceditur (1). Videtur quòd Deus non operetur in omni operante. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quòd agens creatum aliquid operaretur.

2. Præterea, una operatio non potest esse simul à duobus operantibus; sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur operatio creaturæ est à Deo in creatura operante, non potest esse simul à creatura; et ita nulla creatura aliquid operatur.

3. Præterea, faciens dicitur esse causa operationis facti, in quantum dat ei formam qua operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit in quantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est à principio, quando rem facit. Ergo videtur quòd ulteriùs non operetur in creatura operante.

Sed contra est, quod dicitur *Isai.*, XXVI : « Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine. »

(Conclusio. — Deus non sic in omnibus operatur agentibus, ut et ipsa non operentur; sed operatur in quolibet finaliter, effectivè et formaliter, ut tamen et ipsa etiam agant.)

Respondeo dicendum, quòd Deum operari in quolibet operante, aliqui sic intellexerunt,

(1) De his etiam *Contra Gent.*, lib. III, cap. 66 et 67; et lib. IV, cap. 44, col. 2; et *Opusc.*, III, cap. 131 et 135.

Dieu opéroit en tout d'une manière immédiate : ainsi, dans cette opinion, ce n'est pas le feu qui échauffe, c'est Dieu dans le feu; et ainsi de toutes les autres choses. Mais cela est impossible : d'abord, parce que ce seroit là retrancher des choses créées les rapports de causes et d'effets, ce qui sembleroit accuser le Créateur d'impuissance; car ce qui fait ressortir la vertu d'un agent, c'est de communiquer à son effet la vertu d'agir à son tour. Puis, toutes les vertus agissantes qui se manifestent dans les créatures, leur seroient faussement attribuées, puisqu'elles n'opéreroient rien. Bien plus, les créatures elles-mêmes seroient, en quelque sorte, inutiles, si elles étoient dépouillées de leurs propres opérations; car les choses n'existent que pour agir selon leur nature, et toujours le moins parfait est ordonné par rapport au plus parfait. De même donc que la matière est pour la forme; de même la forme, qui est l'acte premier, est pour l'opération, qui est l'acte second : et, de la sorte, l'opération est la fin de la créature. Ainsi donc, quand on dit que Dieu opère dans les choses, il ne faut pas entendre que les choses soient dépouillées de leurs opérations propres.

Pour mettre cette proposition dans tout son jour, remarquons qu'il y a quatre sortes de causes : la matière n'est pas le principe de l'action, elle n'en est que le sujet considéré par rapport à l'effet de cette action; mais la fin, l'agent et la forme, constituent le principe même de l'action dans un ordre déterminé; car, le premier principe de l'action, c'est la fin qui meut l'agent; le second, c'est l'agent lui-même; et le troisième, c'est la forme en vertu de laquelle l'agent produit son action (quoique l'agent agisse déjà par sa propre forme), comme on le voit dans les travaux d'art. L'artisan, en effet, est mû, dans son travail, par la fin ou l'objet même de ce travail, comme seroient, par exemple, une armoire, un lit; puis il applique à ce travail un instrument quelconque, la hache, par exemple, laquelle façonne le bois par son tranchant. Et, sous ce triple

---

quòd nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediatè omnia operaretur : putà quòd ignis non calefaceret, sed Deus in igne; et similiter de omnibus aliis. Hoc autem est impossibile. Primò quidem, quia sic subtraheretur ordo causæ et causati à rebus creatis, quod pertinet ad impotentiam creantis; ex virtute enim agentis est quòd suo effectui dat virtutem agendi. Secundò, quia virtutes operativæ, quæ in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributæ, si per eas nihil operarentur. Quinimo omnes res creatæ viderentur quodammodo esse frustra, si propria operatione destituerentur, cùm omnes res sint propter suam operationem; semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quæ est *actus primus*, est propter suam operationem, quæ est *actus secundus* : et sic operatio est finis rei creatæ. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quòd tamen ipsæ res propriam habeant operationem.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quòd cùm sint causarum quatuor genera, materia non est principium actionis, sed se habet ut subjectum respiciens actionis effectum; finis verò, et agens et forma se habent ut actionis principium, sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis, qui movet agentem. Secundò verò, agens. Tertiò autem, forma ejus quòd ab agente applicatur ad agendum (quamvis et ipsum agens per formam suam agat), ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum à fine, qui est ipsum operatum, putà arca vel lectus, et applicat ad actionem securim, quæ incidit per suum acumen. Sic

rapport, Dieu opère dans une œuvre quelconque. D'abord sous le rapport de la fin; car, comme toute œuvre a pour but un bien, réel ou apparent, et comme rien n'est ou ne paroît bien qu'en participant à quelques degrés ou selon quelque ressemblance au souverain bien, qui est Dieu même, il s'ensuit que Dieu est, comme fin, la cause d'une opération quelconque. En second lieu, il en est la cause comme agent; car, quoiqu'il y ait plusieurs agents ordonnés entre eux, le second agit toujours par la vertu du premier, puisque celui-là est toujours, dans son action, mû par l'autre. Et, d'après cela, tous agissent par la vertu de Dieu même, qui est ainsi la cause de toutes leurs actions. Enfin, Dieu ne meut pas seulement les choses dans leurs opérations, en tant qu'il applique la forme et la vertu des agents à ces opérations, comme, par exemple, l'ouvrier applique la hache à façonner le bois, sans même avoir toujours donné à la hache sa forme propre; mais il les meut encore en donnant leur forme aux agents, et en les maintenant dans l'être. D'où il résulte qu'il est la cause des actions, soit en leur communiquant leur forme, qui est le principe même de ces actions, de la même manière que la cause des corps graves et des corps légers leur donne le mouvement qui leur est propre, soit en conservant les formes et les vertus des agents créés; comme le soleil, par exemple, est la cause de la manifestation des couleurs, en tant qu'il donne et conserve la lumière nécessaire à cette manifestation. Et comme la forme est intrinsèque à la chose, d'une manière d'autant plus intime que cette forme est plus élevée et plus universelle, Dieu est d'autant plus la cause intime de l'être universel dans les créatures, qu'il est ce qu'il y a de plus profond dans les choses; il s'ensuit que Dieu est l'agent le plus intime de toutes les opérations possibles. Voilà pourquoi, dans les Livres saints, toutes les opérations de la nature sont attribuées à Dieu; Dieu nous est présenté comme agissant dans la nature, selon cette expression, *Job*, X, 11 : « Vous m'avez revêtu

---

igitur secundùm hæc tria Deus in quolibet operante operatur. Primò quidem, secundùm rationem finis. Cùm enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens, nihil autem est, vel apparet bonum, nisi secundùm quòd participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus; sequitur quòd ipse Deus sit cujuslibet operationis causa, ut finis. Secundò considerandum est, quòd si sint multa agentia ordinata, semper secundùm agens agit in virtute primi agentis; nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundùm hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipsé est causa omnium actionum agentium. Tertiò considerandum est, quòd Deus non solùm movet res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem, sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdum formam securi non tribuit; sed etiam dat formas creaturis agentibus, et eas tenet in *esse*. Unde non solùm est causa actionum, in quantum dat formam, quæ est principium actionis, sicut generans dicitur esse causa motûs gravium et levium, sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum, prout sol dicitur causa manifestationis colorum, in quantum dat et conservat lumen quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tantò magis quantò consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est propriè causa ipsius *esse* universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus, sequitur quòd Deus in omnibus intimè operetur. Et propter hoc in sacra Scriptura operationes naturæ Deo attribuuntur, quasi operanti in natura, secundùm illud *Job*, X : « Pelle et carnibus ves-

de ma peau et de mes chairs, vous m'avez façonné d'os et de nerfs. »

Je réponds aux arguments : 1° Dieu agit en nous d'une manière suffisante, comme premier agent; mais son action ne rend pas superflue celle des agents secondaires.

2° Une action ne procède pas de deux agents du même ordre; mais rien n'empêche qu'une seule et même action ne procède d'un premier et d'un second agent.

3° Non-seulement Dieu donne la forme aux choses, mais il les conserve encore dans leur être, et les applique, en outre, à leurs actions; de plus, il est la fin de toutes les actions, comme nous venons de l'expliquer.

ARTICLE VI.

Dieu peut-il faire quelque chose en dehors de l'ordre naturel des créatures?

Il paroît que Dieu ne peut rien faire en dehors de l'ordre naturel des créatures. 1° Saint Augustin dit, *Contra Faust.*, XXVI, 3 : « Dieu, étant l'auteur et la source première de toutes les natures, ne fait rien contrairement à la nature. » Mais une chose est contraire à la nature, quand elle est en dehors de l'ordre naturel où les êtres sont établis. Donc Dieu ne peut rien faire en dehors de cet ordre.

2° Comme l'ordre de la justice, ainsi l'ordre de la nature vient de Dieu. Or, Dieu ne peut rien faire en dehors de l'ordre de la justice; car il feroit alors quelque chose d'injuste. Donc il ne peut également rien faire en dehors de l'ordre de la nature.

3° Dieu a établi l'ordre de la nature. Si donc il faisoit quelque chose en dehors de cet ordre, il seroit lui-même soumis au changement; ce qui répugne.

---

tiisti me, ossibus et nervis compegisti me (1). »

Ad primum ergo dicendum, quòd Deus sufficienter operatur in nobis ad modum primi agentis; nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.

Ad secundum dicendum, quòd una actio non procedit à duobus agentibus unius ordinis. Sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat à primo et secundo agente.

Ad tertium dicendum, quòd Deus non solùm dat formas rebus, sed etiam conservat eas in *esse*, et applicat eas ad agendum; et est finis omnium actionum, ut dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrùm Deus possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

Ad sextum sic proceditur (2). Videtur quòd Deus non possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum. Dicit enim Augustinus, XXVI. *Contra Faustum* (cap. 3) : « Deus conditor et creator omnium naturarum, nihil contra naturam facit. » Sed hoc videtur esse contra naturam, quod est præter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus non potest facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

2. Præterea, sicut ordo justitiæ est à Deo, ita et ordo naturæ. Sed Deus non potest facere aliquid præter ordinem justitiæ; faceret enim tunc aliquid injustum. Ergo non potest facere aliquid præter ordinem naturæ.

3. Præterea, ordinem naturæ Deus instituit. Si igitur præter ordinem naturæ Deus aliquid faciat, videtur quòd ipse sit mutabilis; quod est inconveniens.

(1) Sic et II. *Machab.*, VII, vers. 22, admirabilis illa mater septem filiis loquens : *Non ego spiritum et animam donavi vobis, et singulorum membra non ego ipsa compegi, sed mundi Creator, etc.* Sic de cæteris quoque *Psalm.* CXLVI, vers. 8 ac deinceps : *Qui operit cœlum nubibus, et parat terræ pluviam; qui producit in montibus fœnum et herbam servituti hominum; qui dat jumentis escam ipsorum, etc.*

(2) De his etiam III. part., qu. 43, art. 2; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 98, 99 et 161;

Mais saint Augustin lui-même dit, au contraire, dans l'ouvrage cité : « Dieu fait parfois des choses en dehors du cours ordinaire de la nature. »

(Conclusion. — En tant que l'ordre des êtres dépend de la cause première, Dieu ne peut sans doute rien faire contre l'ordre des êtres; mais en tant que cet ordre dépend d'une cause seconde quelconque, Dieu peut agir en dehors de cet ordre.)

Une cause produit toujours l'ordre qui se manifeste dans ses effets, puisqu'une cause est toujours un principe. Aussi, de la multiplication des causes, doit nécessairement résulter la multiplication des ordres établis, ordres dont l'un rentre dans l'autre, comme une cause est renfermée dans une autre cause. Mais ce n'est pas la cause supérieure qui rentre dans l'ordre de la cause inférieure ; c'est le contraire qui a lieu. On voit un exemple de cela dans les choses humaines : l'ordre d'une maison dépend du père de famille, et cet ordre rentre dans celui de la cité, lequel dépend du gouverneur; l'ordre de la cité rentre à son tour dans celui qui dépend du roi, auquel il appartient d'établir l'ordre dans tout le royaume. Si l'on considère donc l'ordre des êtres comme dépendant de la cause première, Dieu ne pourra pas ainsi faire quelque chose contre cet ordre ; car, s'il le faisoit, il agiroit contre sa prescience, sa volonté, ou sa bonté. Mais si l'on considère l'ordre des êtres comme dépendant de chaque cause seconde, Dieu peut agir en dehors de cet ordre : ce n'est pas lui qui est soumis à l'ordre des causes secondes, c'est cet ordre, au contraire, qui dépend de lui, parce qu'il en procède, non par nécessité de nature, comme nous l'avons dit, mais par un acte libre de sa volonté; Dieu auroit pu établir un autre ordre de choses. Il peut donc agir, quand il le veut, en dehors de cet ordre qu'il a librement établi, soit en produisant les

---

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XXVI. *Contra Faustum* (cap. 3) : « Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturæ (1). »

(Conclusio. — Prout ordo rerum dependet à prima causa, non potest Deus contra ordinem rerum facere; prout verò dependet à qualibet secundarum causarum, præter ordinem rerum facere potest.)

Respondeo dicendum, quòd à qualibet causa derivatur aliquis ordo in suos effectus, cùm quælibet causa habeat rationem principii. Et ideo secundùm multiplicationem causarum, multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causa. Unde causa superior non continetur sub ordine causæ inferioris, sed è converso. Cujus exemplum apparet in rebus humanis. Nam ex patrefamilias dependet ordo domûs, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit à civitatis rectore; cùm et hic contineatur sub ordine regis, à quo totum regnum ordinatur. Si ergo ordo rerum consideretur, prout dependet à prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest. Si enim sic faceret, faceret contra suam præscientiam, aut voluntatem, aut bonitatem. Si verò consideretur rerum ordo prout dependet à qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere præter ordinem rerum; quia ordini secundarum causarum ipse non est subjectus, sed talis ordo ei subjicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis; potuisset enim et alium ordinem rerum instituere. Unde et poterit præter hunc ordinem institutum agere cùm voluerit,

et qu. 6, de potent., art. 1; et *Opusc.*, III, cap. 138; et *Opusc.*, X, et art. 1 et 17.

(1) Vel sic plenius : *Dici humano more contra naturam esse quod est contra naturæ usum mortalibus notum nec nos negamus; sicut illud est quod Apostolus ait* (ad *Rom.*, XI, vers. 17).

effets des causes secondes sans le secours de ces mêmes causes, soit en produisant certains effets, auxquels les causes secondes ne s'étendent pas. C'est ce qui fait dire à saint Augustin, dans le livre cité plus haut : « Dieu peut agir contre l'ordre accoutumé de la nature, mais nullement contre la loi suprême et absolue, par la raison qu'il n'agit pas contre lui-même (1). »

Je réponds aux arguments : 1° Quand, dans les choses naturelles, il se produit un effet en dehors des lois de la nature, cela peut avoir lieu de deux manières : d'abord par l'action d'un agent qui ne produit pas la tendance naturelle d'un être ; comme si un homme, par exemple, faisoit mouvoir de bas en haut un corps grave, lequel ne tient pas de lui la propriété de se mouvoir en sens opposé : voilà qui est contraire à la nature. En second lieu, par l'action d'un agent de qui dépend la tendance naturelle : et cette action n'est pas contraire à la nature ; comme on le voit, par exemple, dans le flux et le reflux de la mer, mouvement qui n'est pas contraire à la nature, mais qui existe seulement en dehors de l'ordre naturel, d'après lequel l'eau se meut de haut en bas ; car ce mouvement provient de l'impression d'un corps céleste, duquel dépend la tendance naturelle des corps inférieurs. Ainsi donc, comme Dieu a donné aux créatures leur ordre naturel, quand il fait quelque chose en dehors de cet ordre, il n'agit pas contre la nature. Voilà pourquoi saint Augustin dit encore, dans le livre déjà cité : « Ce qui est naturel à chaque chose, c'est ce qui est établi par Dieu, de qui viennent la beauté, l'harmonie et l'ordre de la nature. »

2° L'ordre de la justice implique un rapport essentiel avec la cause pre-

(1) Le vrai miracle, ou le fait surnaturel, revêtu de toutes les conditions requises, est le signe distinctif de la vraie religion. Ce signe est d'autant plus important qu'il parle également, sans raisonnement et sans effort, à toutes les intelligences. De là les attaques acharnées dirigées par une certaine philosophie contre les miracles qui servent de fondement au christianisme. La philosophie du dix-huitième siècle en particulier, non contente de repousser la réalité des miracles, en nia la possibilité, et, pour cela, elle s'efforça d'en corrompre la notion. Ces trois dernières thèses, en établissant clairement la notion du miracle, en démontrent la possibilité

---

putà agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus ad quos causæ secundæ non se extendunt. Unde et Augustinus dicit, XXVI. *Contra Faustum* (cap. 3 ut jam suprà), quòd « Deus contra solitum cursum naturæ facit, sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit. »

Ad primum ergo dicendum, quòd cùm aliquid contingit in rebus naturalibus præter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere. Uno modo per actionem agentis, qui inclinationem naturalem non dedit; sicut cùm homo movet corpus grave sursum, quod non habet ab eo ut moveatur deorsum : et hoc est contra naturam. Alio modo per actionem illius agentis à quo dependet actio naturalis : et hoc non est contra naturam, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit præter motum naturalem aquæ quæ movetur deorsum; est enim ex impressione cœlestis corporis, à quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cùm igitur naturæ ordo sit à Deo rebus inditus, si quid præter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit, XXVI. *Contra Faustum* (cap. 3 ut jam suprà), quòd « id est cuilibet rei naturale, quod ille fecerit, à quo est omnis modus, numerus et ordo naturæ. »

Ad secundum dicendum, quòd ordo justitiæ

mière, qui est la règle de toute justice; et c'est pour cela que Dieu ne peut rien faire en dehors de cet ordre.

3° En imprimant aux créatures un ordre déterminé, Dieu s'est réservé le droit d'agir parfois autrement, quand il le jugeroit convenable. Il ne change donc pas quand il use de ce droit.

ARTICLE VII.

Doit-on regarder comme des miracles tout ce que Dieu fait en dehors de l'ordre naturel?

Il paroît qu'il ne faut pas regarder comme des miracles tout ce que Dieu fait en dehors de l'ordre naturel. 1° La création du monde, celle des ames et la justification du pécheur se font par Dieu en dehors de l'ordre naturel; car ces choses ne dépendent pas de l'action d'une cause naturelle. Or elles ne sont pas regardées comme des miracles. Donc on ne doit pas regarder comme des miracles tout ce que Dieu fait en dehors de l'ordre naturel.

2° On définit le miracle : une chose extraordinaire et difficile, dépassant les forces de la nature et l'attente du spectateur. Or il se produit des choses en dehors de l'ordre de la nature qui n'offrent pas une grande difficulté, parce qu'elles sont d'une minime importance; ainsi, par exemple, le rétablissement ou la guérison d'un malade. Elles ne sont pas non plus extraordinaires, puisqu'on les a vues souvent s'accomplir; ainsi quand on plaçoit les malades dans les endroits où Pierre devoit passer pour qu'ils fussent guéris par son ombre. Elles ne sont pas même au-dessus des forces de la nature, puisqu'on guérit les fièvres par des moyens

d'une manière décisive. Le but immédiat de saint Thomas n'est autre, ici, que de poursuivre son exposition métaphysique des relations que les êtres ont entre eux. Mais les principes lumineux qu'il émet, se transforment, entre les mains des apologistes, dans des temps d'indifférence ou d'impiété, en autant d'armes irrésistibles.

---

est secundùm relationem ad causam primam, quæ est regula omnis justitiæ. Et ideo præter hunc ordinem Deus nihil facere potest.

Ad tertium dicendum, quòd Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quod ipse aliquando ex causa esset aliter facturus. Unde cùm præter hunc ordinem agit, non mutatur.

ARTICULUS VII.

Utrùm omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula.

Ad septimum sic proceditur (1). Videtur quòd non omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula. Creatio enim mundi et etiam animarum, et justificatio impii, fiunt à Deo præter ordinem naturalem; non enim fiunt per actionem alicujus causæ naturalis. Et tamen hæc *miracula* non dicuntur. Ergo non omnia quæ facit Deus præter ordinem naturalem rerum, sunt miracula.

2. Præterea, miraculum dicitur aliquid *arduum et insolitum, supra facultatem naturæ et spem admirantis proveniens.* Sed quædam fiunt præter naturæ ordinem, quæ tamen non sunt ardua; sunt enim in minimis rebus, sicut in restauratione vel sanatione ægrotorum. Nec etiam sunt insolita, cùm frequenter eveniant; sicut cùm infirmi in plateis ponebantur, ut ad umbram Petri sanarentur (*Act.*, V). Nec etiam sunt supra facultatem naturæ, ut cùm aliqui sanantur à febribus. Nec etiam supra spem,

(1) De his etiam qu. 6, de potent., art. 2; et II, *Sent.*, dist. 18, qu. 1, art. 3; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 101 et 102.

naturels. Enfin elles n'arrivent pas toujours contre notre attente, puisque nous attendons tous la résurrection des morts, quoique cette résurrection soit en dehors de l'ordre de la nature. Donc tout ce qui arrive en dehors de cet ordre ne doit pas être regardé comme un miracle.

3° Le nom même de miracle vient de l'admiration qu'il excite. Mais l'admiration n'est excitée que par les choses qui frappent les sens. Quelquefois néanmoins il arrive, en dehors de l'ordre naturel, des choses qui ne frappent pas les sens; ainsi, par exemple, quand les apôtres devinrent savants sans avoir rien appris ni rien découvert. Donc tout ce qui arrive en dehors de l'ordre naturel ne doit pas être regardé comme un miracle.

Mais c'est le contraire qu'il faut dire, d'après ces paroles de saint Augustin, *loc. cit.* : « Quand Dieu fait quelque chose contre le cours ordinaire et connu de la nature, nous appelons cela merveille ou miracle. »

(CONCLUSION. — Comme on appelle miracle ce qui est pour nous un sujet d'admiration, il faut regarder comme tel tout ce que Dieu fait en dehors des causes que nous connaissons.)

Le mot miracle vient du mot admiration. Or l'admiration est excitée lorsqu'un effet se manifeste et que la cause reste cachée; ainsi un homme est frappé d'admiration quand il voit une éclipse de soleil, tandis qu'il en ignore la cause, ainsi que le dit Aristote au commencement de sa *Métaphysique*. Mais la cause d'un phénomène peut être inconnue pour les uns, tandis que d'autres la connoissent; les uns admirent une chose qui n'a rien d'étonnant pour les autres; ainsi une éclipse de soleil est un sujet d'étonnement pour le paysan, et ne l'est nullement pour l'astrologue. On appelle donc miracle ce qui est un sujet si absolu d'admiration que la cause en est purement et simplement inconnue, c'est-à-dire inconnue pour tous. Or une telle cause c'est Dieu. D'où il suit qu'il faut appeler miracles les choses que Dieu fait en dehors des causes qui nous sont connues.

---

sicut resurrectionem mortuorum omnes speramus, quæ tamen fiet præter ordinem naturæ. Ergo non omnia quæ fiunt præter ordinem naturæ, sunt miracula.

3. Præterea, miraculi nomen ab admiratione sumitur. Sed admiratio est de rebus sensui manifestis. Quandoque autem aliqua accidunt præter ordinem naturalem in rebus sensui non manifestis; sicut cùm apostoli facti sunt scientes, neque invenientes, neque discentes. Ergo non omnia quæ fiunt præter ordinem naturæ, sunt miracula.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, XXVI. *Contra Faustum* (cap. 3 ut jam suprà), quòd « cùm Deus aliquid facit contra cognitum nobis cursum solitumque naturæ, magnalia vel mirabilia nominantur. »

(CONCLUSIO. — Cùm miraculum dicatur quasi admiratione plenum, oportet illa quæ à Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dici.)

Respondeo dicendum, quòd nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cùm effectus sunt manifesti, et causa occulta; sicut aliquis admiratur cùm videt eclipsim solis et ignorat causam, ut dicitur in principio *Metaphys.* Potest autem causa effectus alicujus apparentis alicui esse nota, quæ tamen est aliis incognita. Unde aliquid est mirum uni, quod non est mirum alii : sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Hæc autem est Deus. Unde illa quæ à Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dicuntur.

Je réponds aux arguments : 1° La création des êtres et la justification du pécheur, quoique ne pouvant être accomplies que par Dieu, ne peuvent pas cependant, à proprement parler, être appelées miracles ; car il n'y a pas d'autres causes capables de produire de tels effets ; ces effets ne se produisent donc pas en dehors de l'ordre naturel, dans lequel ils ne rentrent pas.

2° Le miracle est appelé une chose difficile ou ardue, non à cause de la grandeur même de son objet, mais parce qu'il dépasse les forces de la nature. Il est également appelé une chose extraordinaire, non à cause de sa rareté, mais parce qu'il arrive contre le cours ordinaire des choses. De plus, une chose dépasse les forces de la nature, soit par la substance même du fait, soit par l'ordre et la manière dont le fait s'accomplit. Un miracle enfin est contre l'ordre de la nature, mais non contre celui de la grace, c'est-à-dire de la foi, par laquelle nous croyons à la résurrection future.

3° Le fait de la science des apôtres ne se manifesta pas sans doute par lui-même ; mais il se manifestoit par ses effets : c'est en cela que cette science se montroit évidemment miraculeuse.

ARTICLE VIII.

Un miracle est-il plus grand que l'autre?

Il paroît qu'un miracle n'est pas plus grand qu'un autre. 1° Saint Augustin s'exprime ainsi dans son épître à Volusien : « Dans les choses miraculeuses, toute la raison du fait est dans la puissance de celui qui l'accomplit. » Or c'est par la même puissance, à savoir celle de Dieu, que tous les miracles se produisent. Donc un miracle n'est pas plus grand que l'autre.

2° La puissance de Dieu est infinie. Or, une chose infinie dépasse in-

---

Ad primum ergo dicendum, quòd creatio et justificatio impii, etsi à solo Deo fiant, non tamen propriè loquendo miracula dicuntur, quia non sunt nata fieri per alias causas; et ita non contingunt præter ordinem naturæ, cùm hæc ad ordinem naturæ non pertineant.

Ad secundum dicendum, quòd *arduum* dicitur miraculum, non propter dignitatem rei in qua fit, sed quia excedit facultatem naturæ; similiter *insolitum* dicitur, non quia frequenter eveniat, sed quia est præter naturalem consuetudinem. Supra facultatem autem naturæ dicitur aliquid, non solùm propter substantiam facti, sed etiam propter modum et ordinem faciendi. Supra spem etiam naturæ miraculum esse dicitur, non supra spem gratiæ, quæ est fides, per quam credimus resurrectionem futuram.

Ad tertium dicendum, quòd scientia apostolorum, quamvis secundùm se non fuerit manifesta, manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat.

ARTICULUS VIII.

Utrùm unum miraculum sit majus alio.

Ad octavum sic proceditur (1). Videtur quòd unum miraculum non sit majus alio. Dicit enim Augustinus in *Epist. ad Volusian.* : « In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis (2). » Sed eadem potentia, scilicet Dei, fiunt omnia miracula. Ergo unum non est majus alio.

2. Præterea, potentia Dei est infinita. Sed

(1) De his etiam 1, 2, qu. 113, art. 9 et art. 10; et *Contra Gent.*, lib. III, cap. 101.
(2) Immutatis paulisper verbis, Epist. III, circa medium.

comparablement toute chose finie. Donc cette puissance n'est pas plus admirable dans un effet que dans un autre. Donc un miracle n'est pas plus grand que l'autre.

Mais le Sauveur dit formellement le contraire en parlant des œuvres miraculeuses, *Joan.*, XIV, 12 : « Les œuvres que je fais, mon fidèle disciple les fera aussi ; il en fera même de plus grandes. »

(Conclusion. — Un miracle est plus grand qu'un autre, non quant à la puissance divine, mais quant aux forces de la nature qui peuvent être plus ou moins surpassées.)

Rien ne peut être appelé miracle relativement à la puissance divine ; car tout fait est minime si on le compare à la grandeur de cette puissance, selon cette parole d'*Isaïe*, XL, 15 : « Toutes les nations ne sont, par rapport à Lui, qu'une goutte d'eau s'échappant de la source, ou un grain de sable dans la balance. » Un miracle n'est tel que par rapport aux forces de la nature qu'il dépasse. Et voilà pourquoi plus il est au-dessus de ces forces, plus le miracle est grand. Or une chose peut dépasser de trois manières les forces de la nature. D'abord par la substance même du fait ; ainsi quand deux corps occupent le même lieu, quand le soleil rétrograde, quand le corps humain est glorifié ; car la nature ne peut, en aucune façon, produire de tels effets ; et ce sont là des miracles du premier ordre. Une chose peut, en second lieu, dépasser les forces de la nature, non quant au fait même, mais quant au sujet en qui il s'accomplit ; ainsi quand la vie est rendue aux morts, la vue aux aveugles, et autres faits du même genre ; car la nature peut produire la vie et la vue, mais non chez un mort, chez un aveugle ; ces miracles occupent le second rang. Une chose enfin peut dépasser les forces de la nature dans l'ordre et la manière dont elle se produit ; ainsi quand un homme est tout-à-coup et surnaturellement guéri de la fièvre, sans le secours des remèdes, en dehors de la marche accou-

---

infinitum improportionabiliter excedit omne finitum. Ergo non magis est mirandum quòd faciat hunc effectum quàm illum ; ergo unum miraculum non est majus altero.

Sed contra est, quod Dominus dicit, *Joan.*, XIV, de operibus miraculosis loquens : « Opera quæ ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet. »

(Conclusio. — Miraculorum unum alio majus esse contingit, non secundùm comparationem ad divinam potentiam, sed ad facultatem naturæ, quatenus magis eam excedit.)

Respondeo dicendum, quòd nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiæ divinæ ; quia quodcumque factum, divinæ potentiæ comparatum, est minimum, secundùm illud *Isai.*, XL : « Ecce gentes quasi stilla situlæ, et quasi momentum stateræ reputatæ sunt. » Sed dicitur aliquid *miraculum* per comparationem ad facultatem naturæ quam excedit. Et ideo secundùm quòd magis excedit facultatem naturæ, secundùm hoc majus miraculum dicitur. Excedit autem aliquid facultatem naturæ tripliciter : Uno modo quantum ad substantiam facti ; sicut quòd duo corpora sint simul, vel quòd sol retrocedat, aut quòd corpus humanum glorificetur ; quod nullo modo natura facere potest : et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundò aliquid excedit facultatem naturæ, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit ; sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio cæcorum, et similia ; potest enim natura causare vitam, sed non mortuo, et potest præstare visum, sed non cæco : et hæc tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturæ, quantum ad modum et ordinem faciendi ; sicut cùm aliquis subitò per virtutem divinam à febre curatur absque curatione et

tumée que la nature suit en pareil cas; quand par un pouvoir divin l'air se condense en pluie, sans le concours des phénomènes ordinaires, comme cela eut lieu à la prière de Samuel et d'Elie; et ce sont là les miracles du dernier ordre. Les miracles même de chaque ordre peuvent être plus ou moins grands, suivant qu'ils dépassent plus ou moins les forces de la nature.

De là résulte clairement la réponse aux objections, qui portent toutes sur la puissance de Dieu.

---

consueto processu naturæ in talibus; et cùm statim aer divina virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis et Eliæ : et hujusmodi tenent infimum locum in miraculis. Quælibet tamen horum habent diversos gradus, secundùm quòd diversimodè excedunt facultatem naturæ.

Et per hoc patet solutio ad objecta, quæ procedunt ex parte divinæ potentiæ.

FIN DU TROISIÈME VOLUME.

TABLE

DES

MATIÈRES CONTENUES DANS LE TROISIÈME VOLUME.

PREMIÈRE PARTIE.

TRAITÉ DE LA CRÉATION (SUITE).

QUESTION LXV.

De la création corporelle.

ARTICLE I. La créature corporelle vient-elle de Dieu? 3
ARTICLE II. La créature corporelle a-t-elle pour cause finale la bonté de Dieu? 6
ARTICLE III. Dieu a-t-il fait la créature corporelle par l'intermédiaire des anges? 10
ARTICLE IV. Les formes des corps proviennent-elles des anges? 13

QUESTION LXVI.

De l'ordre de la création par rapport à la distinction.

ARTICLE I. La matière informe a-t-elle précédé en réalité la matière formée? 17
ARTICLE II. N'y a-t-il qu'une matière informe pour tous les êtres corporels? 23
ARTICLE III. Le ciel empyrée a-t-il été créé avec la matière informe? 28
ARTICLE IV. Le temps a-t-il été créé avec la matière informe? 32

QUESTION LXVII.

De l'œuvre de distinction en elle-même.

ARTICLE I. La lumière peut-elle être proprement rangée parmi les choses spirituelles? 36
ARTICLE II. La lumière est-elle un corps? 38
ARTICLE III. La lumière est-elle une qualité? 40
ARTICLE IV. La production de la lumière est-elle convenablement placée au premier jour? 43

QUESTION LXVIII.

De l'œuvre du second jour.

ARTICLE I. Le firmament a-t-il été fait le second jour? 48
ARTICLE II. Y a-t-il des eaux au-dessus du firmament? 53
ARTICLE III. Le firmament divise-t-il les eaux des eaux? 57
ARTICLE IV. N'y a-t-il qu'un ciel? 59

QUESTION LXIX.

De l'œuvre du troisième jour.

ARTICLE I. Le rassemblement des eaux est-il dit avec raison avoir été fait le troisième jour? 63
ARTICLE II. La production des plantes est-elle avec raison rapportée au troisième jour. 68

QUESTION LXX.

De l'œuvre d'ornement accomplie dans le quatrième jour.

ARTICLE I. Les luminaires ont-ils dû être produits le quatrième jour. 72
ARTICLE II. La cause de la production des luminaires est-elle convenablement assignée? 76
ARTICLE III. Les luminaires du ciel sont-ils animés? 79

QUESTION LXXI.

De l'œuvre du cinquième jour. 84

QUESTION LXXII.

De l'œuvre du sixième jour. 89

QUESTION LXXIII.

Des choses qui appartiennent au septième jour.

ARTICLE I. L'achèvement des œuvres divines doit-il être rapporté au septième jour? 94
ARTICLE II. Dieu s'est-il reposé le septième jour de toutes ses œuvres? 98
ARTICLE III. La bénédiction et la sanctification sont-elles dues au septième jour? 100

QUESTION LXXIV.

Des sept jours en général.

ARTICLE I. Les sept jours indiqués sont-ils en nombre suffisant? 102
ARTICLE II. Tous ces jours ne forment-ils qu'un seul jour? 105
ARTICLE III. L'Écriture sainte emploie-t-elle des termes convenables pour exprimer les œuvres des six jours? 109

QUESTION LXXV.

De l'homme qui se compose de la substance spirituelle et de la substance corporelle, et d'abord de l'essence de l'ame.

ARTICLE I. L'ame est-elle un corps? 116
ARTICLE II. L'ame humaine est-elle un être subsistant? 119
ARTICLE III. Les ames des animaux sont-elles subsistantes? 123
ARTICLE IV. L'ame est-elle l'homme? 125
ARTICLE V. L'ame est-elle composée de matière et de forme? 128
ARTICLE VI. L'ame humaine est-elle incorruptible? 132
ARTICLE VII. L'ame et l'ange sont-ils des êtres de même espèce? 136

QUESTION LXXVI.

De l'union de l'ame avec le corps.

ARTICLE I. Le principe intellectuel est-il uni au corps comme sa forme? 139
ARTICLE II. Le principe intellectif se multiplie-t-il suivant le nombre des corps. 148
ARTICLE III. Outre l'ame intellective, y a-t-il, dans l'homme, d'autres ames distinctes par leur essence? 155
ARTICLE IV. Ya-t-il, dans l'homme, une forme autre que l'ame intellective? 161
ARTICLE V. Y a-t-il des rapports de convenance entre l'ame intellective et le corps auquel elle est unie? 166
ARTICLE VI. L'ame est-elle unie au corps au moyen de certaines dispositions accidentelles? 170
ARTICLE VII. L'ame est-elle unie au corps animé par l'intermédiaire d'un autre corps? 173
ARTICLE VIII. L'ame se trouve-t-elle tout entière dans chaque partie du corps? 175

QUESTION LXXVII.

De ce qui regarde les puissances de l'ame en général.

ARTICLE I. L'essence même de l'ame est-elle sa puissance? 181
ARTICLE II. Y a-t-il dans l'ame plusieurs puissances? 186
ARTICLE III. Les puissances de l'ame se distinguent-elles par les actes et les objets. 189
ARTICLE IV. Existe-t-il un ordre entre les puissances de l'ame? 192
ARTICLE V. Toutes les puissances de l'ame sont-elles dans l'ame même comme dans leur sujet? 195
ARTICLE VI. Les puissances de l'ame découlent-elles de son essence? 197
ARTICLE VII. Une des puissances de l'ame découle-t-elle d'une autre? 200
ARTICLE VIII. Toutes les puissances de l'ame demeurent-elles dans l'ame, après qu'elle s'est séparée du corps? 203

QUESTION LXXVIII.

Des puissances de l'ame en particulier.

ARTICLE I. Faut-il distinguer cinq grandes puissances de l'ame? 206

ARTICLE II. Les facultés de l'ame végétative sont-elles régulièrement divisées en nutritive, augmentative et générative? 211
ARTICLE III. Est-il rationnel de distinguer cinq sens extérieurs? 214
ARTICLE IV. Est-il rationnel de distinguer les sens intérieurs? 220

QUESTION LXXIX.

Des puissances intellectives.

ARTICLE I. L'intellect est-il une puissance de l'ame? 227
ARTICLE II. L'intellect est-il une puissance passive? 230
ARTICLE III. Faut-il admettre un intellect agent? 233
ARTICLE IV. L'intellect agent est-il une chose appartenant à l'ame? 237
ARTICLE V. L'intellect agent est-il le même chez tous les hommes? 242
ARTICLE VI. La mémoire fait-elle partie de l'ame intellective? 244
ARTICLE VII. La mémoire intellective et l'intellect forment-ils deux puissances distinctes? 249
ARTICLE VIII. La raison est-elle une autre puissance que l'intellect? 252
ARTICLE IX. La raison supérieure et la raison inférieure sont-elles des puissances différentes? 254
ARTICLE X. L'intelligence est-elle une puissance différente de l'intellect? 259
ARTICLE XI. L'intellect spéculatif et l'intellect pratique sont-ils des puissances différentes? 262
ARTICLE XII. La sindérèse est-elle une puissance spéciale et distincte des autres? 264
ARTICLE XIII. La conscience est-elle une puissance? 267

QUESTION LXXX.

Des puissances appétitives en général.

ARTICLE I. L'appétit est-il une puissance spéciale de l'ame? 270
ARTICLE II. L'appétit sensitif et l'appétit intellectif sont-ils des puissances différentes? 273

QUESTION LXXXI.

De la sensualité.

ARTICLE I. La sensualité est-elle uniquement appétitive? 276
ARTICLE II. L'appétit sensitif se divise-t-il en appétit irascible et appétit concupiscible, comme en deux puissances différentes? 278
ARTICLE III. La puissance irascible et la puissance concupiscible sont-elles soumises à la raison? 281

QUESTION LXXXII.

De la volonté.

ARTICLE I. La volonté désire-t-elle quelque chose par nécessité? 285
ARTICLE II. La volonté est-elle soumise à la nécessité dans tout ce qu'elle veut? 288
ARTICLE III. La volonté est-elle une puissance plus élevée que l'intellect? 291

ARTICLE IV. La volonté meut-elle l'intellect? 294
ARTICLE V. La puissance irascible et la puissance concupiscible peuvent-elles être distinguées dans l'appétit supérieur? 298

QUESTION LXXXIII.

Du libre arbitre.

ARTICLE I. L'homme possède-t-il le libre arbitre? 301
ARTICLE II. Le libre arbitre est-il une puissance? 305
ARTICLE III. Le libre arbitre est-il une puissance appétitive? 308
ARTICLE IV. Le libre arbitre est-il une puissance différente de la volonté? 310

QUESTION LXXXIV.

De la connoissance de l'ame par rapport aux choses corporelles.

ARTICLE I. L'ame connoît-elle les corps par son intellect? 314
ARTICLE II. L'ame connoît-elle les corps par sa propre essence? 318
ARTICLE III. L'ame comprend-elle toutes choses par des espèces qui lui sont naturellement innées? 322
ARTICLE IV. Les espèces intelligibles sont-elles, dans notre ame, une émanation de certaines formes séparées? 326
ARTICLE V. L'ame intellective connoît-elle les êtres immatériels par les raisons éternelles? 331
ARTICLE VI. La connoissance intellective est-elle prise dans les choses sensibles? 334
ARTICLE VII. L'intellect peut-il connoître en acte par les espèces intelligibles qu'il a en son pouvoir, et sans appliquer son attention aux images sensibles? 340
ARTICLE VIII. Le jugement de l'intellect est-il empêché par les entraves qui pèsent sur les sens? 344

QUESTION LXXXV.

Du mode et de l'ordre suivis par notre intelligence.

ARTICLE I. Notre intellect connoît-il les choses corporelles et matérielles en agissant par abstraction sur les images? 347
ARTICLE II. Les espèces intelligibles abstraites des images sont-elles, par rapport à notre intellect, la chose qu'il connoît ou la chose par laquelle il connoît? 355
ARTICLE III. Les idées les plus universelles sont-elles les premières dans l'ordre de nos connoissances intellectuelles? 360
ARTICLE IV. Pouvons-nous comprendre plusieurs choses à la fois? 366
ARTICLE V. Notre intellect comprend-il par composition et par division? 369
ARTICLE VI. L'intellect peut-il être faux? 372
ARTICLE VII. Une seule et même chose peut-elle être mieux comprise par un homme que par un autre? 375
ARTICLE VIII. L'intellect connoît-il l'indivisible avant le divisible? 377

QUESTION LXXXVI.

De ce que notre intellect peut connoître dans les choses matérielles.

ARTICLE I. Notre intellect connoît-il les êtres particuliers? 381
ARTICLE II. Notre intellect peut-il connoître les choses infinies? 383
ARTICLE III. Notre intellect peut-il connoître les êtres contingents? 386
ARTICLE IV. Notre intellect peut-il connoître les choses futures? 388

QUESTION LXXXVII.

Comment l'ame intellective se connoît elle-même et connoît les choses qui sont en elle?

ARTICLE I. L'ame intellective se connoît-elle par sa propre essence? 393
ARTICLE II. Notre intellect connoît-il les habitudes de l'ame par leur essence? 398
ARTICLE III. L'intellect connoît-il son propre acte? 400
ARTICLE IV. L'intellect connoît-il l'acte de la volonté? 403

QUESTION LXXXVIII.

Comment l'ame humaine connoît les choses qui sont au-dessus d'elle?

ARTICLE I. L'ame humaine, dans les conditions de la vie présente, peut-elle connoître les substances immatérielles par elles-mêmes? 406
ARTICLE II. Notre intellect peut-il, par la connoissance des choses matérielles, parvenir à la connoissance des substances immatérielles? 413
ARTICLE III. Dieu est-il le premier objet connu par l'ame humaine? 416

QUESTION LXXXIX.

De la connoissance dans l'ame séparée du corps.

ARTICLE I. L'ame séparée du corps peut-elle connoître quelque chose? 419
ARTICLE II. L'ame séparée du corps connoît-elle les substances séparées? 424
ARTICLE III. L'ame séparée connoît-elle toutes les choses naturelles? 427
ARTICLE IV. L'ame séparée connoît-elle chaque chose en particulier? 429
ARTICLE V. La science habituelle, acquise ici-bas, reste-t-elle dans l'ame séparée? 431
ARTICLE VI. L'acte de la science acquise ici-bas reste-t-il dans l'ame séparée? 434
ARTICLE VII. La distance des lieux est-elle un obstacle à la connoissance de l'ame séparée? 436
ARTICLE VIII. Les ames séparées connoissent-elles ce qui se passe ici-bas? 438

QUESTION XC.

De la première production de l'homme sous le rapport de l'âme.

ARTICLE I. L'ame a-t-elle été faite, ou bien est-elle de la substance même de Dieu? 443

ARTICLE II. L'ame est-elle amenée à l'être par voie de création? 445
ARTICLE III. L'ame raisonnable a-t-elle été produite immédiatement par Dieu? 448
ARTICLE IV. L'ame humaine a-t-elle été produite avant le corps? 449

QUESTION XCI.

De la formation du corps du premier homme.

ARTICLE I. Le corps de l'homme a-t-il été formé du limon de la terre? 453
ARTICLE II. Le corps humain a-t-il été immédiatement produit par Dieu? 457
ARTICLE III. Le corps de l'homme a-t-il été convenablement disposé? 460
ARTICLE IV. La formation du corps humain est-elle convenablement retracée dans l'Ecriture? 465

QUESTION XCII.

De la création de la femme.

ARTICLE I. La femme devoit-elle être créée dans cette première création des choses? 468
ARTICLE II. La femme a-t-elle dû être tirée de l'homme? 471
ARTICLE III. La femme a-t-elle dû être formée d'une côte de l'homme? 473
ARTICLE IV. La femme a-t-elle été formée immédiatement par Dieu? 476

QUESTION XCIII.

De la fin ou terme de la création de l'homme.

ARTICLE I. L'image de Dieu se trouve-t-elle dans l'homme? 478
ARTICLE II. L'image de Dieu se trouve-t-elle dans les créatures privées de raison? 481
ARTICLE III. L'ange est-il plus fait à l'image de Dieu que l'homme? 484
ARTICLE IV. L'image de Dieu est-elle dans tout homme? 486
ARTICLE V. L'image de Dieu est-elle dans l'homme quant à la trinité des personnes? 488
ARTICLE VI. L'image de Dieu est-elle dans l'homme quant à l'ame seulement? 491
ARTICLE VII. L'image de Dieu se trouve-t-elle dans l'ame, quant aux actes? 496
ARTICLE VIII. L'image de la divine Trinité n'est-elle dans l'ame que par rapport à son objet, qui est Dieu? 500
ARTICLE IX. La ressemblance est-elle, avec raison, distinguée de l'image? 503

QUESTION XCIV.

De l'état et de la condition du premier homme par rapport à l'intellect.

ARTICLE I. Le premier homme a-t-il vu Dieu dans son essence? 507
ARTICLE II. Adam, dans l'état d'innocence, a-t-il vu les anges par leur essence? 511

ARTICLE III. Le premier homme possédoit-il la science de toutes choses? 514
ARTICLE IV. L'homme, dans l'état primitif, pouvoit-il être trompé? 517

QUESTION XCV.

De ce qui a rapport à la volonté du premier homme, à savoir la grâce et la justice.

ARTICLE I. Le premier homme a-t-il été créé dans l'état de grace? 521
ARTICLE II. Le premier homme a-t-il eu les passions de l'ame? 525
ARTICLE III. Adam a-t-il eu toutes les vertus? 526
ARTICLE IV. Les œuvres du premier homme eurent-elles moins d'efficacité pour le mérite que les nôtres? 530

QUESTION XCVI.

Du domaine qui appartenoit à l'homme dans l'état d'innocence.

ARTICLE I. L'homme, dans l'état d'innocence, devoit-il régner sur les animaux? 533
ARTICLE II. L'homme auroit-il régné sur toutes les autres créatures? 537
ARTICLE III. Les hommes, dans l'état d'innocence, auroient-ils été égaux? 538
ARTICLE IV. L'homme, dans l'état d'innocence, auroit-il eu l'empire sur l'homme? 541

QUESTION XCVII.

De ce qui regarde l'état du premier homme quant à la conservation de l'individu.

ARTICLE I. L'homme, dans l'état d'innocence, était-il immortel? 544
ARTICLE II. L'homme, dans l'état d'innocence, eût-il été passible? 546
ARTICLE III. L'homme, dans l'état d'innocence, avoit-il besoin de nourriture? 549
ARTICLE IV. L'homme, dans l'état d'innocence, auroit-il acquis l'immortalité par le fruit de l'arbre de vie? 551

QUESTION XCVIII.

De ce qui a rapport à la conservation de l'espèce.

ARTICLE I. La génération auroit-elle eu lieu dans l'état d'innocence? 555
ARTICLE II. La génération, dans l'état d'innocence, auroit-elle eu lieu par l'union des sexes? 557

QUESTION XCIX.

De l'état des enfants pour ce qui regarde le corps.

ARTICLE I. Dans l'état primitif, les enfants à peine nés auroient-ils eu le parfait usage de leurs membres? 562
ARTICLE II. Seroit-il né des femmes dans l'état primitif? 565

QUESTION C.

De la condition où les enfants seroient nés par rapport à la justice.

ARTICLE I. Les hommes seroient-ils nés en état de justice? 567
ARTICLE II. Dans l'état d'innocence, les enfants auroient-ils été, en naissant, confirmés dans la justice? 570

QUESTION CI.

De la condition où les enfants seroient nés par rapport à la science.

ARTICLE I. Dans l'état d'innocence, les enfants seroient-ils nés avec une science parfaite? 573
ARTICLE II. Les enfants auroient-ils eu, en naissant, le parfait usage de leur raison? 575

QUESTION CII.

Du séjour de l'homme, c'est-à-dire du paradis.

ARTICLE I. Le paradis est-il un lieu réel? 577
ARTICLE II. Le paradis étoit-il un lieu convenable pour l'habitation de l'homme? 581
ARTICLE III. L'homme avoit-il été placé dans le paradis pour y travailler et le garder? 585
ARTICLE IV. L'homme a-t-il été fait dans le paradis? 586

QUESTION CIII.

Du gouvernement des choses en général.

ARTICLE I. Le monde est-il gouverné par quelqu'un? 588
ARTICLE II. La fin du gouvernement du monde est-elle extérieure au monde? 591
ARTICLE III. Le monde est-il gouverné par un seul être? 593
ARTICLE IV. L'effet du gouvernement du monde est-il un ou multiple? 596
ARTICLE V. Toutes choses sont-elles soumises au gouvernement divin? 597
ARTICLE VI. Tous les êtres sont-ils immédiatement gouvernés par Dieu? 601
ARTICLE VII. Peut-il rien arriver en dehors de l'ordre du gouvernement divin? 603
ARTICLE VIII. Une chose peut-elle résister à l'ordre du gouvernement divin? 605

QUESTION CIV.

Des effets du gouvernement divin considérés en particulier.

ARTICLE I. Les créatures ont-elles besoin que Dieu les conserve dans leur être? 607
ARTICLE II. Dieu gouverne-t-il immédiatement toutes les créatures? 613
ARTICLE III. Dieu peut-il réduire quelque chose au néant? 616
ARTICLE IV. Est-il des choses qui rentrent dans le néant? 618

QUESTION CV.

Du changement que Dieu fait subir aux créatures.

ARTICLE I. Dieu peut-il imprimer immédiatement la forme à la matière? 621
ARTICLE II. Dieu peut-il mouvoir immédiatement un corps. 623
ARTICLE III. Dieu peut-il mouvoir l'intellect créé? 626
ARTICLE IV. Dieu peut-il mouvoir la volonté créée? 628
ARTICLE V. Dieu opère-t-il dans tout être qui opère? 631
ARTICLE VI. Dieu peut-il faire quelque chose en dehors de l'ordre naturel des créatures? 634
ARTICLE VII. Doit-on regarder comme des miracles tout ce que Dieu fait en dehors de l'ordre naturel? 637
ARTICLE VIII. Un miracle est-il plus grand que l'autre? 639

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TROISIÈME VOLUME.

BESANÇON. — TYPOGRAPHIE D'OUTHENIN-CHALANDRE FILS.

GTU LIBRARY
3 2400 00574 8318

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall

230.211-T35

ST. ALBERT'S COLLEGE LIBRARY